Die

Philosophie der Kirchenväter

von

Dr. Johannes Huber,
a. ord. Professor der Philosophie an der Universität München.

München 1859.

Im Verlage der literarisch-artistischen Anstalt
der J. G. Cotta'schen Buchhandlung.

Meinen Jugendfreunden

in

alter Liebe und Treue

gewidmet.

Meine theueren Freunde!

Mit Freude denke ich an die glücklichen Tage unseres akademischen Zusammenlebens zurück, wo eine schöne Begeisterung unsere Gemüther durchglühte, den Willen reinigte und die Thatkraft zur Verwirklichung würdiger Tendenzen stärkte. Damals — in der Ueberschwenglichkeit einer feurigen Jugend — schien uns keine Arbeit zu schwierig und kein Ziel zu hoch gesteckt; wir meinten eine neue Zeit in Sitte, Wissenschaft und Kunst heraufführen zu können. Die Erfahrung und der Ernst des männlichen Lebens hat nun allerdings die Poesie jener Zeiten etwas enttäuscht, aber, wie wir auch in mancher Hinsicht nüchterner und gereifter denken gelernt haben mögen, immer werden wir eingestehen müssen, daß wir ihnen das Beste, was uns gelingt, verdanken. „In den Weihestunden dieser glücklichen Zeit, sagt Schelling, werden die großen Entschlüsse gefaßt, die Ideen empfangen, die nachher in die Wirklichkeit hervortreten sollen: hier muß jeder die Aufgabe seines Lebens finden und erkennen. Glaube keiner, daß in der Folge ihm

etwas entstehen könne, wozu er nicht schon hier den Grund gelegt, oder daß ihm irgend ein Werk, das er das Werk seines Lebens nennen möchte, gelingen könne, das nicht hier wenigstens schon als Ahndung vor seiner Seele gestanden. Selbst Träume der Jugend — blieben sie auch Träume — sind nicht ohne Bedeutung, wenn sie für das künftige Leben dem Gemeinen unzugänglich machen."

Einmüthig in unseren Zwecken bedachten wir weniger die Mittel, wodurch wir sie erreichen könnten. Aber in Bezug auf sie mußte die weitere Entwicklung unserer Individualitäten gar bald manche Differenz erscheinen lassen. Die Meisten von Euch glaubten das Heil der Zeit von der alten Kirche erwarten zu dürfen und traten mit einer rührenden Freudigkeit und einem erhebenden Muthe der Resignation in ihren Dienst; Andere und unter ihnen auch ich vertrauten mehr dem Geiste der Geschichte und hofften von einer tieferen Selbstbesinnung desselben in der Wissenschaft eine Erneuerung und Bereicherung seines Lebens. Diese hervorgetretene Verschiedenheit unserer Ansichten wurde zwischen uns die Quelle mancher Mißverständnisse; Mehrere von Euch konnten nur mit Besorgniß auf den Weg hinblicken, den ich in der Freiheit des philosophischen

Denkens eingeschlagen hatte. Mir war bewußt, daß wir an derselben Aufgabe arbeiteten, an dem Sieg des Geistes und der Idee über den practischen und theoretischen Materialismus der Zeit und so konnte ich Euch stets über den Gegensatz hinüber die Hand reichen. Immer war es mir darum zu thun, an diese Einheit unserer Bestrebungen zu erinnern und auf das gemeinsame Ziel hinzuweisen, in welchem wir uns begegnen mußten. Die Geister vermögen ja überhaupt nur in wenigen großen und ewigen Grundzügen der Wahrheit einig zu sein, innerhalb derselben aber soll und darf der Individualität eines Jeden freier Spielraum gelassen werden, damit das Bild der einen Welt im Spiegel des Bewußtseins sich unendlich mannigfaltig breche und sie in Jedem in neuer und eigenthümlicher Weise wiedergeboren werde.

Wie ich Euch Euere Art lasse, so gestattet mir auch die meinige und schenkt den einsamen Wegen, die ich zu wandern habe, dieselbe Anerkennung, die ich stets für die Eurigen empfand. Wenn die Ungunst des Geschickes mich nicht vor der Zeit zerbricht, so hoffe ich auf ihnen Resultate zu erzielen, die in der großen geistigen Noth der Gegenwart nicht völlig nutzlos sind.

Nehmt daher dieses Buch, das ich unter den schmerzlichsten Kämpfen, die die Stärke einer Ueberzeugung erproben können, schrieb, als ein Andenken von mir freundlich auf und seid mir Alle herzlichst gegrüßt — auch Du mein vorangegangener Freund, der das Evangelium den Heiden predigen wollte und dessen sterbliche Hülle nun nach kurzem Tagwerk am Saume der nubischen Wüste ruht, den ich in dankbarer Erinnerung trage, da er so sehr in meine Lebensbahn lenkend eingegriffen hat!

München am 20. Juli 1859.

Johannes Huber.

Vorwort.

Das vorliegende Werk entstand in Folge der Bearbeitung einer Monographie über Johannes Scotus Erigena und erscheint jetzt als ein Vorläufer derselben. Es war mir nämlich darum zu thun, Erigenas Zusammenhang mit den Ideen der patristischen Literatur genauer, als es bisher geschehen war, darzustellen, um ein gründlicheres Urtheil über seine Stellung im Entwicklungsgange der christlichen Wissenschaft als auch über den Werth und die Bedeutung seines Systems fällen zu können. So wurde ich zum Studium der Väter geführt, bei welchem ich bald meinen engeren Zweck aufgab und mich für das, was man ihre Philosophie nennen kann, näher interessirte. Ich sammelte eine so große Menge Material, daß ich die Bearbeitung nicht mehr innerhalb der Grenzen einer Einleitung zu Erigena unterbringen konnte, sondern mich veranlaßt sah, es zu einem selbstständigen Werke zu verwerthen, das ich hiemit unter dem Titel „Philosophie der Kirchenväter" einer nachsichtigen Beurtheilung vorlege. —

Dieselbe Arbeit hat bekanntlich H. Ritter vor fast zwanzig Jahren unternommen, dem hierin in der jüngsten Zeit ein katholischer Theologe A. Stöckl nachfolgte. Ritter's Werk ist im Ganzen trefflich gearbeitet und ich hatte oft Gelegenheit, aus ihm Nutzen zu ziehen. In einzelnen Partien aber ist es veraltet, in anderen trotz des größeren Umfanges, den es meiner Schrift gegenüber einnimmt, zu unvollständig, und in wieder anderen enthält es unrichtige Angaben. — Stöckl hat mit vielem Fleiße die patristischen Quellen studirt und ausgebeutet, aber es fehlt seiner Behandlung an allem philosophischen Geiste, seiner Darstellung an jeder genießbaren Form. Zudem scheint ihm sein Standpunkt nicht erlaubt zu haben, die Entwicklung anzuerkennen, die in Bezug auf die Dogmen innerhalb der Patristik stattfindet, sowie die Widersprüche mancher Väter mit diesen einzuge-

stehen. — Darum glaube ich, daß diese Vorgänger mein Buch nicht überflüßig machen.

Die ausgezeichneten Bearbeitungen einzelner Väter von Semisch, Duncker, Thomasius, Redepenning u. A. habe ich vielfach benützt, ohne jedoch mich von ihnen ganz bestimmen zu lassen. Ebenso wurden die umfassenden Werke von Baur und Dorner stets verglichen und zu Rathe gezogen.

Unter der Philosophie der Kirchenväter verstehe ich ihre denkende Begründung und Ausarbeitung der christlichen Glaubenslehre zur Totalität einer Weltanschauung. Da demnach bei ihnen die Philosophie mit der Theologie zusammenfällt, diese aber größtentheils nur den Inhalt der Offenbarung wiederholt, so war es sehr schwierig, in ihrer Darstellung Grenzlinien festzuhalten, die einerseits weit genug gezogen waren, um das Ganze ihrer Systeme und alles das, was ein wesentliches Moment derselben bildet, unterzubringen, andererseits aber doch wieder alles ausschieden, was dem engeren Kreise der Kirchenlehre angehört. Ebenso war es schwer, von den Vätern selbst diejenigen auszuwählen, bei denen von einer Philosophie die Rede sein kann, da bei ihnen immer der Philosoph in dem Theologen aufgeht. Ich überließ alle jene, in welchen nur das kirchliche Dogma zur Aussprache kam oder welche mehr andere Gebiete der Theologie als die Dogmatik cultivirten, der Patrologie zur Schilderung.

In Bezug auf die Darstellung strebte ich nach möglichster Objectivität, ließ daher die Väter größtentheils selbst reden und vermied es, dieselben in ihrer Aufeinanderfolge nach einer bestimmten Schablone zu construiren.

München am 18. Juli 1859.

Der Verfasser.

Inhalts-Verzeichniß.

Correctur.

Seite:	Zeile:	statt:	zu lesen:
41	2	אַפִּימוֹ֫ת	אָפִּימוֹת
80	28	N. 33, 8 p. (670–671)	IV. 33, 8 p. (670—671).
103	4	Septimus	Septimius.
171	11	Naturbanner	Naturbann
209	1 Anm.	Nach dem Bericht Photius	Nach dem Bericht des Photius.
238	31	Unzugängliches	Unzulängliches.

Weitere Druckfehler möge der Leser gütigst selbst verbessern.

Die
Philosophie der Kirchenväter.

Wie flüchtig auch die Erscheinung der mazedonischen Weltmonarchie war, sie hatte doch lange genug gedauert, um die Kulturelemente Griechenlands und des Orients mehr als es bisher der Fall war mit einander in Berührung zu bringen und zwischen der philosophisch gebildeten Denkweise des ersteren und den religiösen Ideen des letzteren einen Gährungsproceß einzuleiten, in dem sich ein neuer Abschnitt der Geschichte vorbereitete. Insbesondere aber wurde jene Stadt, die sich Alexander gleichsam an der Grenzscheide dreier Erdtheile und damit im Centrum der alten Welt zu seinem Gedächtniß erbaut hatte — Alexandria — der Heerd eines lebendigen Ideenaustausches und der fruchtbare Boden neuer Systeme. Hier traf das Judenthum mit der hellenischen Bildung zusammen, in Folge dessen sich Theorieen und Lebensformen zu gestalten anfingen, die den Gegensatz von Judenthum und Heidenthum auszugleichen suchten. Es ist höchst wahrscheinlich, daß der Neupythagoreismus vielleicht schon bald nach dem Anfang des letzten vorchristlichen Jahrhunderts als ein Produkt dieses Contactes entstand[1]), während auf Seite der Juden sich jene Geistesrichtung ausbildete, die man gewöhnlich alexandrinische Theosophie nennt und deren Charakter in einem Synkretismus mosaischer Theologie und griechischer Philosophie, namentlich platonischer und stoischer Lehren, besteht. Nach der Meinung einiger Gelehrten sollen sich die Spuren derselben schon in der alexandrinischen Uebersetzung des alten Testamentes, in der sogenannten Septuaginta, welche unter Ptolomäus II., Philadelphus (284—247 v. Chr.) begonnen und ohne Zweifel unter Ptolomäus Euergetes (also um 245 v. Chr.) vollendet

[1]) Conf. Zeller: Philosophie der Griechen III. 497—501.

wurde[2]), erkennen lassen[3]), während hingegen eine neuere und gewiß unbefangenere Forschung nichts davon entdecken konnte[4]). Auf keinen Fall aber war jene Geistesrichtung bei den Uebersetzern schon so ausgeprägt und mächtig, daß sie auf eine sinngetreue Uebertragung des hebräischen Originals störend eingewirkt hätte.[5])

Als einer der frühesten und bedeutendsten Träger derselben tritt uns Aristobulus entgegen, welcher eine genaue Kenntniß der griechischen Literatur besaß und von der Aehnlichkeit ihrer Ideen mit denen der jüdischen Religionsbücher überrascht, jene, wohl als der Erste, aus einer Bekanntschaft der Griechen mit den Schriften des Moses ableitete.[6]) Durch diese Hypothese mochte er dem begonnenen Vermittlungsproceß einen neuen Impuls verleihen und die Bedenklichkeit strenger gesinnter Juden gegen die Berührung mit dem Heidenthum beseitigen. Er ist wahrscheinlich auch der Urheber der jüdischen Sibyllinen, worin neben einer Polemik gegen das vom Monotheismus abgefallene Heidenthum sich bereits ein reinerer Gottesbegriff Bahn bricht[7]), und vielleicht auch der Verfasser des Buches der Weisheit, in welchem der Einfluß der platonischen Lehre auf die jüdische Theologie bereits sehr bemerkbar wird und die Keime der spätern Logoslehre sehr deutlich enthalten sind[8]), wie denn selbst der Terminus λόγος zur Bezeichnung einer göttlichen Kraft sich zuerst in einem Gedichte findet, das mit großer Wahrscheinlichkeit Aristobulus zugeschrieben werden kann.[9])

---

[2]) Haneberg: Versuch einer Geschichte der biblischen Offenbarung. 2. Aufl. 742 — 745.

[3]) Gfrörer: Philo und die alexandrinische Theosophie II. 8 — 18; und: Dähne: Geschichtliche Darstellung der jüdisch-alexandr. Religionsphilosophie II. Abtheilung 1 — 72.

[4]) Zeller im angef. Werke III 569 — 573.

[5]) Lutterbeck: Die neutestamentlichen Lehrbegriffe. I. 108 — 113.

[6]) Ibidem 398 — 407.

[7]) Conf. Hilgenfeld: Die jüdische Apokalyptik in ihrer geschichtlichen Entwicklung 53 — 90.

[8]) Lutterbeck a. a. O.

[9]) Orphica, Procli Hymni etc. Tauchnit. 1829. p. 132 sq.

Mit dieser Richtung glaubten indeß die Alexandriner keineswegs sich von Moses zu entfernen, vielmehr meinten sie, durch das Studium der Philosophie nur tiefer in seine geheime Weisheit einzudringen; in Wahrheit aber ging ihnen damit die reine und ursprüngliche Form seiner Lehre allmälig verloren. Dies zeigt sich ganz offenbar in dem reifsten Resultat der alexandrinischen Theosophie, im System des Philo, zu dessen Aufbau die mosaische Theologie und die griechische Philosophie wohl in gleicher Weise beitrugen und worin eine Weltanschauung geschaffen wurde, die neben tiefgreifenden Unterschieden auch bereits die überraschendsten Anklänge an das Christenthum enthält und daher als eine geschichtliche Vorstufe desselben bezeichnet werden muß. Um jene beiden so heterogen erscheinenden Elemente und Faktoren in seinem Systeme zu einigen, gebrauchte Philo die allegorische Exegese, welche lange vor ihm und seinen Vorgängern in Alexandrien die stoische Schule als ein bequemes Hilfsmittel benützt hatte, um ihre Theorieen mit dem Volksglauben zu versöhnen[10]); denn sie machte es möglich, den Wortlaut der Schrift oft beliebig zu drehen und dem Buchstaben einen geradezu entgegengesetzten Sinn zu leihen.

Philo's Lehre schwankt zwischen Dualismus und Monismus; einerseits wird Gott und Welt völlig getrennt, andrerseits aber die zwischen beiden geöffnete Kluft nicht nur wieder überbrückt, sondern geradezu ausgefüllt und vergessen.

Gott ist das höchste Sein, über alle Unvollkommenheiten und Vollkommenheiten der Welt unendlich erhaben, weshalb auch kein Prädikat aus dieser auf ihn anwendbar ist, und er in diesem Sinne eigenschaftslos, unbegreiflich und unaussprechlich genannt werden muß. Nur daß Gott ist, wissen wir; was er ist, wissen wir nicht.

Diese Transcendenz Gottes für unser Bewußtsein hält aber Philo nicht fest, er vermittelt ihn wieder mit demselben und geht zu positiven Aussagen über ihn fort. Dann ist Gott die höchste Einheit, der Selige und Sichselbstbegnügende, das Prototyp aller Weltvollkommenheit, allgegenwärtig und allwissend, allmächtig und allgütig, die absolute ursprüngliche Thätigkeit und Causalität, wovon alles andere Sein abgeleitet und abhängig ist. — Wohl im Hinblick auf diese

---

[10]) Zeller im a. Werke III. 113 ff.

Bestimmung geschieht es dann, daß Philo die Materie selbst, das μὴ ὄν, welches im absoluten Gegensatz zum göttlichen ὄν steht, von Gott gesetzt sein läßt[11]); eine Behauptung, die er jedoch nicht beibehalten kann, weil er die Materie auch als die metaphysische Quelle des physikalisch und ethisch Bösen faßt, Gott aber nur der Urheber des Guten ist. — Die ewige Materie, auf welche alle Prädikate übertragen werden, die der Timäus des Platon ihr zutheilt, ist für Gott das Substrat der Weltbildung, deren Motiv in seiner Güte zu suchen ist. Zu diesem Zwecke macht sich die göttliche Monas selbst concret oder, schärfer ausgedrückt, entfaltet aus sich eine ideale Welt, welche das Urbild für die unsrige ist und in der Materie sich gleichsam ausprägt; denn die Ideen sind bei Philo Kräfte, die sich selbst mit ihr vermitteln und in ihr zur Verwirklichung bringen, durch welche Bestimmung er sich von Platon unterscheidet, die aber für ihn geboten war, weil er glaubte, die Gottheit würde sich beflecken, wenn sie selbst an die Gestaltung der Materie gleichsam Hand anlegte. Indeß erfüllt jener Hilfsbegriff seinen Zweck doch nicht, weil die göttlichen Ideen und Kräfte nicht ein Mittleres zwischen der Gottheit und der Materie sind, sondern vielmehr die erstere selbst, wie sie aus ihrem abstrakten Fürsichsein in ein Verhältniß zur Materie und Welt eingeht.

Die Summe und Einheit dieser Kräfte und Ideen wird von Philo meistentheils als λόγος bezeichnet, hie und da auch als Weisheit und Geist. Wir haben darunter nur die göttliche Vernunft zu verstehen, welche nicht mehr als ruhendes und inhaltsloses Vermögen, sondern als ein Vernunftsystem zu denken ist. Wird der Logos so gefaßt, so kann ihm nicht Persönlichkeit zugeschrieben werden und läßt sich zwischen ihm und der Gottheit kein Unterschied festhalten. Philo aber, dessen phantasievolle Natur Anschaulichkeit und concrete Gestalten fordert, macht den Logos zu einer Persönlichkeit und stellt ihn zur Gottheit selbst in ein Verhältniß. Ebenso werden ihm die Ideen und Kräfte zu persönlichen Wesen, zu Engeln. Dann aber ist der Logos nicht mehr ihre Einheit, ihr Grund und Produkt, sondern nur der Oberste unter ihnen, Gottes erstgeborner Sohn, ein zweiter

---

[11]) De somn. I. 577. A. de monarchia I. 815 A.: θεὸς εἷς ἐστι καὶ κτιστὴς καὶ ποιητὴς τῶν ὅλων. opp. Pariserausgabe von 1640.

Gott, der von dem Vater unendlich verschieden ist, weil er selbst geworden ist, wenn er auch nicht, wie die endlichen Dinge, geschaffen wurde. Er ist der Erzengel, das Organ der Gottheit, wodurch sie die Welt gebildet hat und mit sich vermittelt.[12]) Indem aber diese durch seine Verbindung mit der Materie entsteht, berührt die Gottheit selbst, weil ja der Logos mit ihr identisch ist und wenigstens keine Wesensverschiedenheit zwischen beiden stattfindet, in ihm die Materie und geht dadurch mit ihr in die Einheit der Welt zusammen. Wir begegnen daher in dieser, die, obwohl geworden, dennoch durch fortwährende, göttliche Thätigkeit ewig dauern wird, überall den Spuren des Logos; er ist ihr als Vernunftsystem und Persönlichkeit immanent, wenn er einerseits ihre Form und Ordnung ist, anderseits in der Geschichte der Juden offenbarend auftritt.

Die Gestirne sind Wesen höherer Art, mangellos, sichtbare Götter. Der Raum zwischen ihnen und der Erde ist mit Seelen ausgefüllt, davon die sich ihr näher befindlichen leicht von sinnlicher Lust ergriffen werden und zur Strafe in sterbliche Leiber herabsinken, während die übrigen in reiner Geistigkeit verharrend Gott dienen. Die so gefallenen Dämonen sind die Menschen, welche ihrer geistigen Seite nach mit der Gottheit verwandt sind, weil sie zu seinen Ideen und Kräften gehören.

Philo nimmt die aristotelische Dreitheilung der Seele an und schreibt nur der denkenden die Unsterblichkeit zu. Der Mensch ist ihm das höchste irdische Geschöpf — der Microcosmus — der, wie schon Platon lehrte, unter Mitwirkung niedriger Geister von Gott gebildet wurde, woraus sich zum Theil seine Mangelhaftigkeit erklärt. Durch philosophisches Leben soll er sich wieder zu seiner ursprünglichen Höhe erheben, denn nur damit entgeht er der Strafe abermaliger Verkörperung — oder der ewigen Verwerfung. Vom Leib, der ein Kerker der Seele und eine Quelle alles Bösen ist, soll der Mensch sich so viel als möglich befreien und alle Affekte ausrotten. Das Ideal, das die Stoa vom Weisen entwirft, stellt auch Philo auf;

---

[12]) Ueber die Logos- und Engellehre des Philo ist zu vergleichen die sehr eingehende und gründliche Abhandlung von F. Keferstein: Philo's Lehre von den göttlichen Mittelwesen u. s. w. Leipzig 1849.

wenn aber bei jener die Askese nicht metaphysisch begründet war, so ist dies bei ihm und bei Platon durch ihren Begriff der Materie der Fall. So nahe sich jedoch Philo in seiner Ethik einerseits mit der Stoa berührt — er huldigt sogar ihrem Kosmopolitismus — so sehr entfernt er sich andrerseits wieder von ihr, wenn er die menschliche Kraft im Processe der sittlichen Erhebung für unzureichend erklärt und die Tugend ganz von der göttlichen Gnade abhängig macht — eine Lehre, die in jenen Tagen des Untergangs der alten Welt, welche nicht nur ihre logische, sondern auch ihre moralische Kraft gebrochen fühlte, fast allgemein geworden war.

In der Gottes- und Nächstenliebe erkennt Philo die sittliche Vollendung, welcher alle Wissenschaften dienen sollen. Die Philosophie soll uns zur Selbsterkenntniß führen, damit wir unserer Ohnmacht uns bewußt werden und nicht mehr durch eigene Kraft versuchen, im Erkennen und Wollen uns zu Gott zu erheben. Die Philosopie ist daher nur Propädeutik für das höchste Wissen, das uns durch Gnade geschenkt wird. Philo spricht dabei den Grundsatz aus, worauf alle Mystik basirt, und der sich in allen ihren Formen wieder findet, daß nämlich erst dann, wenn der Mensch in sich selber untergeht, die Gottheit in ihm aufgeht. In jenem Moment aber, wo er sich selbst vergißt und über sich selbst erhoben wird, im Moment der Extase, bringt er über den Logos hinaus zur Anschauung des göttlichen ὄν und berührt die geheimnißvolle Gottheit selbst. Auf dieser Höhe der Gottesgemeinschaft feiert er dann seine Befreiung von der Materie und Sünde und hat das Ziel gewonnen, zu dem eine tiefe Sehnsucht ihn immer emporleitete. Die Anschauung Gottes ist der Schluß aller menschlichen Entwicklung, und darum wohl erklärt Philo mit Platon und Aristoteles die Theorie für das Höchste.[13])

Philo's Lehre wurde ein wichtiges Ferment für die Entwicklung der Spekulation in der folgenden Zeit, ihre Spuren finden sich nicht nur in der letzten Gestalt der alten Philosophie, im Neuplatonismus und in

---

[13]) Die Beweisstellen für obige Darstellung finden sich theils bei **Ritter** und **Preller**: Historia philosophiae graecae et romanae ex fontium locis contexta. Edit. II. Gothae 1857. 550 — 573, theils in dem angeführten Werke von **Zeller**. III. 594 — 665.

der häretischen Gnosis der ersten Jahrhunderte der christlichen Kirche, sondern auch bei mehreren der bedeutendsten Lehrer der letzteren; ja man wird es nicht läugnen können, daß sie selbst für die christliche Dogmatik bedeutend wurde und direkt und indirekt zum Aufbau ihres metaphysischen Theiles beitrug. Gerade dem Centralbegriffe derselben von dem aus als Consequenzen sich alle Bestimmungen über Gott und Welt entfalteten, nemlich dem Begriff von der Persönlichkeit Christi war in der philonischen Logoslehre eine ganz wichtige Vorarbeit geboten, mit der sicherlich der Verfasser des Hebräerbriefes und der Apostel Johannes bekannt waren. Der letztere hat ohne Zweifel den Terminus λόγος selbst, den er im Prolog seines Evangeliums von der göttlichen Natur Christi gebraucht, aus Philo gewonnen.[14])

Würde es nur eine Verkennung der Geschichte als einer großen Continuität des Lebens bekunden und hieße es im concreten Fall geradezu den Resultaten der historischen Forschung widersprechen, wollte man Philos Einfluß auf das Christenthum abläugnen, so muß man sich gleichwohl hüten, denselben zu überschätzen, um nicht in die entgegengesetzte Unrichtigkeit zu verfallen, demnach dasselbe selbst nur ein Produkt der alexandrinischen Theosophie wäre; denn unläugbar herrscht zwischen Philo und der christlichen Lehre eine fundamentale Differenz, die es verbietet, sie in gerader Linie aus ihm abzuleiten. Philos Ansicht von der Materie als dem Princip des Bösen und von der Menschwerdung als der Folge eines Sündenfalls macht die christliche Grundlehre von der Menschwerdung des Logos unmöglich[15]). Die-

---

[14]) Conf. J. Bucher: Des Apostels Johannes Lehre vom Logos, ihrem Wesen und Ursprung nach historisch und kritisch erörtert. Schaffhausen 1856 S. 138—227; besonders 173—227.

[15]) Conf. Dorner: Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi 2 Aufl. I. 21—57. Bemerkt muß werden, daß die Darstellung Philos in dieser Schrift nicht ganz richtig ist und zu sehr von der Tendenz des Verfassers einen tief greifenden Unterschied zwischen jenem und dem Christenthum nachzuweisen influenzirt erscheint. Noch schwieriger dürfte diese Ableitung des Christenthumes aus dem Philonismus werden, wenn der Essenerorden wirklich jüdisch-palästinischen Ursprungs ist, wofür nach dem Vorgange von Haneberg (im a. Werke S. 516) und Ewald (Geschichte des Volkes Israel IV. 419 ff.) neuerdings Ritschl

selbe verhielt sich auch von Anfang an gegen die gnostischen Sekten, die ihre Auffassung Christi durch Philo bestimmt sein ließen oder wenigstens einen ähnlichen Dualismus annahmen, abstoßend und der Prolog des Johannesevangeliums enthält darum neben der positiven Aussprache der christlichen Ueberzeugung von dem Wesen Christi zugleich eine Erklärung gegen die mit Philo verwandte Gnosis des Cerinthus und den Doketismus [16]). Immer wird man daher genöthigt sein, als die eigentliche Basis und den lebenskräftigen Keim der christlichen Lehre den Begriff zu betrachten, welchen sich Christi Schüler aus seinem Leben und Lehren von seiner Persönlichkeit bildeten. Mit ihm mochten dann Einige unter ihnen, wie namentlich Johannes, an die philonische Logoslehre herangehen und dasjenige aus ihr aufnehmen, was ihrer selbstständig gebildeten Ueberzeugung von Christus entsprach; denn wäre eine solche bei ihnen nicht von vornherein vorhanden gewesen, wie hätten sie einen Unterschied zwischen ihrer Ansicht und der häretischen wahrnehmen und aussprechen können?

Unabhängig von Philo sind daher die wesentlichsten Bestimmungen über Christi Persönlichkeit schon in den paulinischen Briefen ausgesprochen, wenn dieselbe bezeichnet wird als Gottes Kraft und Weisheit (I. Cor. 1, 24), als das Bild des unsichtbaren Gottes und der Erstgeborene vor allen Geschöpfen, in dem alles, was im Himmel und auf Erden sich findet, gegründet und durch den es erschaffen ist (Col. I. 15—16); ferner als der, welchem die ganze Fülle der Gottheit substantial einwohnt (ibid. 2, 9), so daß es kein Raub für ihn war, sich Gott gleich zu halten (Phil. 2, 6), endlich geradezu als Gott (Röm. 9, 5. Tit. 2, 13. 3, 4. II. Tim. 2, 3). Hier wird bereits die Erlösung im umfassendsten Sinne, nämlich als Weltrestauration begriffen (Col. 1, 19—20; Ephes. 1, 7—10).

Diese Grundzüge der Christologie bei Paulus werden dann im

(die Entstehung der altkatholischen Kirche 2. A. 179—203) und Hilgenfeld (im a. W. S. 243—286) sehr überzeugend argumentirt haben. Damit fällt nämlich das bisher zwischen beiden eingeschobene historische Verbindungsglied hinweg.

[16]) A. Maier: Commentar über das Evangelium des Johannes. I. 131 139 und 143—190.

Hebräerbrief fortgebildet, dessen Verfasser oder Redacteur den Einfluß einer philosophischen Bildung in der formellen Behandlung des Stoffes deutlich erkennen läßt [17]). Weder in dem letztern (c. 1) noch bei Paulus tritt die Lehre von der Homousie Christi mit dem göttlichen Vater in voller Deutlichkeit hervor (Col. 1, 15—19), erst Johannes, wohl auf diesen Vorarbeiten fußend, bestimmt genauer den Inhalt der Person Christi, seine göttliche und menschliche Natur. In der Apocalypse wird er zwar noch als Anfang der Schöpfung Gottes bezeichnet (3, 14), aber es deutet schon auf eine Gleichstellung mit Gott dem Vater hin, wenn Christus das *Α* und *Ω*, der Anfang und das Ende genannt wird (1, 8). Auch das Prädikat λόγος τοῦ ϑεοῦ tritt uns hier bereits entgegen. (19, 13). Im Prolog zu seinem Evangelium endlich, in welchem die Christologie ihre höchste Entwicklungsstufe innerhalb der neutestamentlichen Schriften erreicht, spricht Johannes aus, daß der Logos, welcher Mensch geworden ist, mit dem Vater seiner Wesenheit nach Eins, der Person nach aber verschieden sei, daß er kein Geschöpf des Vaters, sondern wie dieser vom Anfang an, also von Ewigkeit her existire, daß er der Urheber der Dinge, die Quelle des Lebens und Lichtes und nicht blos der Demiurg sei (1, 1—14). Diese Anschauung von Christus wird im Evangelium selbst theilweise wiederholt, wenn er sich mit dem Vater für Eins erklärt (10, 30), so daß derjenige, der ihn sieht, den Vater sieht (14, 9), wenn er sich gleiche Machtvollkommenheit mit diesem zuschreibt (5, 19—21) und die Allwissenheit ihm beigelegt wird (so namentlich 2, 24—25).

In dieser Lehre über die göttliche Natur Christi und über Zweck und Tragweite seines Werkes sind die Anfänge der christlichen Me-

---

[17]) Die Autorschaft des Hebräerbriefes ist bekanntlich seit den ältesten Zeiten controvers. Hug (Einleitung in die Schriften des N. T. II. 395—423) entscheidet sich für Paulus; A. Maier, (Einleitung in die Schriften des N. T. 366—388) für Barnabas, der ihn im Auftrage des Paulus geschrieben haben soll; Bleek, (Commentar zum Brief an die Hebräer I. 423 fl.) für Apollo; endlich Reithmayr (Einleitung in die canon. Bücher des N. Bundes 675—685) für Clemens von Rom, der aber darin den paulinischen Ideen nur die Form gegeben habe.

taphysik gegeben, von ihr aus entfaltete sich der spezifisch-christliche Begriff des trinitarischen Gottes und die christliche Gesammtanschauung vom Wesen, Ursprung, Zustand und Ziel der Welt. Mit Recht sagt daher Schelling: „Christus ist nicht der Lehrer, wie man zu sagen pflegt, Christus nicht der Stifter, sondern der Inhalt des Christenthums“ [18]).

Indem aber die christliche Lehre aus dem Begriffe der Persönlichkeit Christi sich aufbaut, in welcher die Synthese von Gott und Mensch angeschaut und verehrt wurde, ist ihre Grundlage bereits ein Begriff, welchem das philonische System vergeblich als Gipfelpunkt seiner Weltconstruktion zustrebt, da der vorausgesetzte Dualismus von Gott und Materie consequenterweise jede wahre Convergenz beider in der Welt unmöglich macht.

Dieser Grundbegriff der christlichen Lehre war seiner ganzen Natur nach geeignet die speculative Denkthätigkeit, die subjective Dialektik des Menschengeistes zu entbinden, weil er selbst dialektisch war. In ihm, welcher die größten Gegensätze als Einheit zu denken forderte, konnte dieser nicht in derselben Weise gläubig ruhen, wie z. B. in der Lehre des abstracten Monotheismus, weil jener Begriff in einem zu schroffen Widerspruche mit der Vernunft zu stehen schien, und daher entweder eine Ablehnung oder eine tiefere Vermittlung erheischte. So ist die christliche Lehre schon von vornherein darauf angelegt, die philosophische Reflexion zu wecken und ist das Christenthum vom Anfange an eine philosophische Religion, die sich aber durch die Voraussetzung des Begriffes der Gottmenschlichkeit Christi bereits im Allgemeinen ihren Inhalt vorgezeichnet hatte. Ihn vollkommen nach seiner Tiefe und Breite zu gewinnen, ist die ganze Kirchengeschichte geschäftig, alle großen dogmatischen Controversen bewegen sich um diesen Punkt und die ersten Versuche einer christlichen Philosophie sind nur die Bestrebungen, die Person Christi im Zusammenhange des Universums zu begreifen. War demnach schon in dem eigenthümlichen Inhalt der christlichen Lehre ein Agens für die Entwicklung der Spekulation gegeben, so mußte es um so früher zu derselben kommen, als die ganze

---

[18]) Philosophie der Offenbarung. Sämmtl. Werke. 2 Abtheil. 4 Bd. p. 35.

Kultur der Zeit das Bedürfniß ihrer philosophischen Begründung und ihres tiefern Verständnisses erweckte; denn nicht alle Anhänger des Evangeliums waren einfache und schlichte Naturen, die sich unmittelbar seinem Eindrucke hingaben und mit gemüthlicher Erfassung und Befriedigung sich begnügten, sondern es waren darunter auch solche, die sich mit der Weisheit der alten Welt und den Forderungen der Wissenschaft bekannt gemacht hatten. Die neue Lehre war in ein Zeitalter eingetreten, welches eine hohe Stufe der philosophischen Bildung einnahm und bereits die Systeme des Platon, Aristoteles und der Stoa besaß, welches aber nicht etwa gläubig in ihnen gebunden war, sondern zugleich einen radikalen Zweifel entwickelt hatte, der auch jene glänzenden Gebäude der Tiefe und Kraft des menschlichen Denkens angriff und unterminirte. Mochte sich auch nach so vielen ungenügenden und darum wohl als mißlungen zu bezeichnenden Versuchen der Lösung des Welträthsels der Geist mehr als je innerlich gebrochen und darum zur Aufnahme einer göttlichen Offenbarung geneigt fühlen, so sehr konnte er sich doch nicht vergessen, daß er, nachdem er eine solche Höhe der Cultur erstiegen hatte, ohne Reflexion einer Lehre sich hingab, die wohl mehr als jede bisherige philosophische Doctrin mit den Forderungen der Vernunft zu streiten schien, und darum, wie Paulus sich ausdrückte, den Heiden eine Thorheit war (I. Cor. 1, 23). Von dieser Seite wurde es daher auch nicht unterlassen, diesen Widerspruch scharf hervorzuheben und das Christenthum mit allen Waffen der Ironie und Dialektik zu bekämpfen. Wir haben im Peregrinus Proteus des Lucian und in den bei Origenes überlieferten Fragmenten der Schrift des Celsus „λόγος ἀληθής" noch einige Denkmale dieser Polemik. Diesen Anfeindungen gegenüber galt es aufzuweisen, wie das Christenthum den Forderungen der menschlichen Natur entspreche und ihre tiefsten Bedürfnisse befriedige: es entstand die Apologetik, die, um ihren Zweck wirklich zu erreichen und keinen Cirkelbeweis zu führen, sich theilweise auf den mit dem Gegner gemeinsamen Boden der Vernunft stellen und darum in formeller wie in materieller Beziehung sich der Philosophie als eines Hilfsmittels bedienen mußte.

Als der älteste der Apologeten, in welchem zugleich das Bestreben eines Systems der christlichen Lehre deutlich auftritt und welcher

darum zu den Begründern der Dogmatik gehört, ist Justin der Märtyrer bekannt. Er erzählt von sich, daß er so ziemlich die Systeme der griechischen Philosophie kennen gelernt hatte und endlich bei Platon volle Befriedigung gewonnen zu haben schien — wie er diesen denn auch später noch für den ersten Philosophen erklärte[19]) — als ihn ein Gespräch mit einem christlichen Greise auch von der Unzulänglichkeit des letztern überzeugte und zum Christenthum hinübergeführt habe (Dialog. c. Tryph. c. 2—8.) Als christlicher Missionär im Philosophenmantel vertheidigte Justin in der Folgezeit seine gewonnene Ueberzeugung nicht nur gegen die socialen Bedrückungen und sittlichen Verdächtigungen, sondern auch gegen die Wissenschaft des Heidenthums. Zu letzterm sollen die Bestrebungen des cynischen Philosophen Crescens, der zu Rom sein Wesen trieb, die unmittelbarste Veranlassung gegeben haben[20]).

Wir haben bei Justin zweierlei in's Auge zu fassen: zuerst seine Aussprüche über den Werth der alten Philosophie und seine Bestimmung ihres Verhältnisses zum Christenthums, woraus uns seine ihm bewußte Stellung zu jener hervorgeht; dann seinen Lehrbegriff, bei welchem es sich fragt, ob sich nicht auch darauf eine ihm selbst unbewußte materielle Einwirkung der Philosophie erkennen lasse.

---

[19]) Cohort. ad graec. c. 12 p. 42: nach Otto's Ausgabe: S. Justini philosophi et martyris opera III volum. citirt.

[20]) Semisch: Justin der Martyrer. Breslau 1840. I. S. 41—42. — Unter den verlorenen Schriften des Justin werden zwei philosophische genannt, wovon die eine aus dem Gebiete der Metaphysik, die andere aus dem der Psychologie war. Für erstere ist Gewährsmann Photius (bibl. cod. 125.), für letztere Eusebius (hist. eccles. 4, 18.). Photius bezeichnet das Werk als einen Traktat gegen die ersten Bücher der Aristotelischen Physik. Es ist uns nun wirklich ein Werk unter dem Namen „ἀνατροπὴ δογμάτων τίνων Ἀριστοτελικῶν" überliefert, worauf des Photius Notiz passen könnte. Da dieses Werk aber auch noch das 4. und 5. Buch der Aristotelischen Physik berücksichtigt, so würde schon dieses, abgesehen von andern weit wichtigern Gründen die Autorschaft des Justin in Frage stellen. Otto (de Justini scriptis et doctrina p. 62.) vermuthet, daß es schon vor den Zeiten des Justin von einem christlichen Philosophen verfaßt sei.

Es ist schwer, Justin's Aeußerungen über die Philosophie zu vereinigen. Im Dialog mit dem Juden Tryphon und in der Mahnrede an die Griechen, wo er destruktiv gegen das Heidenthum auftritt, spricht er sich sehr wegwerfend darüber aus[20]. Anerkennender wird aber sein Urtheil in den Apologien, wo er sich nicht mehr angreifend, sondern vertheidigend verhält und den Kaiser Mark Aurel durch die Hinweisung auf die dem Christenthum mit der Philosophie verwandten Elemente gewinnen will.[21]

Justin behauptet, daß zwar die menschliche Vernunft aus eigener Kraft die Existenz und Einheit Gottes und die moralischen Gesetze zu erkennen im Stande sei (coh. ad Gr. c. 36, 102; dial. c. T. c. 4, 23—25 et 93, 318—320; ap. II. c. 14, 313—315), aber zu einer tiefern Erkenntniß der Gottheit ohne die Gnade des hl. Geistes nicht vorzudringen vermöge (dial. c. T. c. 4, 18; coh. ad Gr. c. 5, 24 und c. 8, 32). Diese Gnade habe jedoch der vorchristlichen Menschheit nicht gemangelt, indem auch damals schon der Logos den Menschen von seiner Weisheit mittheilte und die empfänglichen Gemüther zu einer theilweisen Erkenntniß der Wahrheit führte (ap. II. 10. 304—306). Die ganze Menschheit habe am Logos Theil und die, welche mit ihm lebten, seien Christen, wenn sie auch für Atheisten gehalten wurden, wie bei den Griechen Sokrates und Heraklit und die ihnen Aehnlichen, bei den Barbaren aber Abraham, Ananias, Azarias, Misael, Elias und viele Andere, deren Handlungen und Namen aufzuführen zu weit führen würde (ap. I. c. 46, 230). Was daher bei andern trefflich gesagt wurde, sei Eigenthum der Christen, denn nur durch den eingesenkten Logos konnten jene das Wahre, wenn auch noch dunkel, erkennen (ap. II. 13, 312). Eine andere Quelle für eine tiefere Erkenntniß wären den Heiden auch die hl. Schriften der Juden gewesen, womit Orpheus, Homer, Pythagoras, Platon und Andere bekannt wurden (coh. ad Gr. c. 14, 48. ap. I. c. 44, 225—227). Alles

---

[20]) Diese feindseligen Aeußerungen wurden als ein Argument benützt, Justin die Autorschaft der Mahnrede abzusprechen (so bei Möhler: Patrologie 225—226). Dagegen hat Semisch im a. W. (I. 105—145) ihm dieselbe neuerdings zu vindiziren gewußt.

[21]) Conf. Semisch im a. W. I. 23.

nämlich, was diese von Unsterblichkeit der Seele und dem Zustand nach dem Tode sagten, hätten sie daraus geschöpft (ap. I. 44, 225—227).

Diese Quellen erklären demnach die sich überall findenden Spuren der Wahrheit (ibid.) „Nicht fremd, sagt Justin, sind Platons Ansichten den Lehren Christi, sie sind nur nicht völlig ähnlich, wie auch nicht die von Andern, von den Stoikern, Dichtern und Geschichtschreibern. (ap. II. c. 13, 312). Er führt zum Beweis eine Reihe von Beispielen dieser Uebereinstimmung an [22]).

Allein diese Werthschätzung der heidnischen Weisheit verschwindet bei Justin, wenn er sie vom Standpunkte der absoluten, der christlichen Wahrheit aus betrachtet und beurtheilt; denn ihr gegenüber erscheint sie in ihrer Mangelhaftigkeit und verliert das Recht der Existenz. „Die christliche Lehre ist erhabener als jede menschliche Doktrin, denn Christus ist der ganze Logos" (ap. II. c. 10, 304). Ja ganz bitter wird sodann seine Polemik gegen das Heidenthum. „Wenn man unter der Philosophie die Erkenntniß der Wahrheit versteht, so verdienen die alten Philosophen ihren Namen nicht. Ihr Weisester, Sokrates, gesteht sogar selbst seine Unwissenheit ein (Coh. ad gr. c. 36, 100). Alle ihre Werke sind voll Unwissenheit und Täuschung (ibid. c. 11, 40.) und nichts Wahres kann aus ihnen erlernt werden (ibid. c. 8, 32). Die Widersprüche, in denen sie mit sich und mit andern, namentlich in den Grundlehren, sich befinden, sind ein klarer Beweis ihrer Unwissenheit (ibid. c. 4, 22—24; 5, 24—29; 7, 30—32). Wer daher für sein Heil besorgt ist, möge es ihrer Schönrednerei nicht opfern, sondern verschließe gemäß der alten Sage seine Ohren mit Wachs und fliehe das von jenen Syrenen süß drohende Verderben; denn die Philosophen, indem sie die Anmuth

---

[22]) Bei Semisch II. 161—163. Besonders bei Platon glaubt Justin diese Verwandtschaft zu finden, welcher die vorzüglichsten seiner Lehren, wie die von der Ideenwelt (Coh. ad gr. c 29—30, 86—90), der Weltbildung aus der formlosen Materie (ap. I. c. 59, 252—254), vom Sohne Gottes und hl. Geist (ibid. 69, 254—256) aus Moses genommen habe.

der Beredsamkeit als Lockspeise verhalten, wollen viele von der wahren Religion abführen, jenen nachahmend, der den ersten Menschen die Vielgötterei zu lehren wagte (ib. c. 36, 102). Noch lächerlicher als die Theologie der Dichter sind die Meinungen der Philosophen (ibid. c. 3, 20). Was sie durch göttliche Erleuchtung oder aus den heiligen Büchern der Juden gewannen, war theils von vornherein mangelhaft, theils haben sie es absichtlich verfälscht[23]).

Nach diesen Urtheilen über die Philosophie scheint es, daß sich Justin aus ihr nichts für seinen Lehrbegriff entlehnen konnte; dennoch aber ist der Zusammenhang zwischen beiden nicht völlig abgebrochen, weßhalb auch derselbe keineswegs der adäquate Ausdruck des christlichen Bewußtseins ist. So sehr sich auch Justin durch die Ueberzeugung, daß in Christo ein neues Lebensprinzip in die Welt eintrat und alles Bisherige für das Heil der Menschheit unzulänglich sei, namentlich von Philo unterscheidet, der aus den Elementen der frühern Bildung eine Weltreligion schaffen wollte, so hat er dennoch von der alten Weisheit, von Philo und der Stoa, vieles beibehalten, was auf seine Auffassung der christlichen Lehre nur trübend einwirken konnte[24]). Es wäre ja überhaupt eine ebenso historisch wie psychologisch unwahre, den lebendigen Geist der Geschichte verkennende Vorstellung, wollte man sich die ersten Lehrer und Schriftsteller der Kirche im Besitze eines völlig genauen und entwickelten Verständnisses der christlichen Lehren denken. Sie selbst mußten den christlichen Lehrgriff in vieler Beziehung erst feststellen, wobei die Gefahr des Irrthums nicht immer vermieden wurde. Ja vielleicht hat keiner jener großen Geister, die die christliche Kirche zu ihren höchsten Zierden rechnet, völlige Uebereinstimmung seines Denkens mit der christlichen Lehre erreicht. Mag das Christenthum selbst eine unveränderliche Thatsache wie die Natur sein, sein Verständniß in der Geschichte, seine Aneignung von Seite der Menschheit ist der Nothwendigkeit des Werdens unterworfen. Hier

---

23) Die nähere Ausführung bei Semisch II. 174–178.

24) Conf. hierüber Dunker, die Logoslehre Justin des Martyrers. Göttinger-Studien 1847. 2 Abthlg. 1132—1134; auch Semisch II. 226—227.

kann der Anfang noch nicht Ziel, der Same noch nicht Frucht sein. Es war aber nicht einmal ein friedliches Wachsthum, in welchem der christliche Lehrbegriff sich entwickelte und formulirte, sondern wie alles, was ein ewiges Moment in der Geschichte der Menschheit werden soll, alle Bethätigung ihrer Kräfte erfordert und sie in ihrer Tiefe aufregt, so hat auch er die ernsteste Geistesarbeit bedingt und dabei die heftigsten Controversen hervorgerufen.

Wenden wir uns zur Lehre des Justin:

Er bezeichnet die Gottheit von vorneherein als namenlos und unaussprechlich, weil sie über alle irdische Prädikation erhaben ist. Bei dieser negativen Bestimmung läßt er es aber nicht bewenden, er eignet der Gottheit die Substantialität zu und nennt sie ungezeugt und unvergänglich, unwandelbar, affektlos, allwissend, allmächtig, heilig, gerecht u. s. f. [25]). Ja, ganz aristotelisch definirt er sie, wenn er sagt: „Die Wahrheit ist Gott, der Vater des Alls, welcher vollkommener Verstand ist." [26])

Die erste Zeugung Gottes ist der Logos (ap. II. c. 21, 180) und darum der Erstgeborne aller Geschöpfe (dial. c. T. c. 84, 286). Durch die Kraft und den Willen des Vaters ist er gezeugt, nicht aber durch Abtrennung, so daß gleichsam des Vaters Substanz getheilt wurde, sondern wie ein Feuer aus einem andern ohne Verminderung desselben angezündet werden kann (dial. c. T. 128, 426—428). [27])

Liegt schon in diesen Bestimmungen des Logos seine Unterordnung unter den Vater, so spricht Justin auch noch völlig entschieden aus, daß die Christen Jesus, den Sohn des wahren Gottes, an die

---

[25]) Conf. hierüber Semisch im a. W. II. 250 – 261.

[26]) De resurrect. c. 1, 508: Ἔστι δὲ ἀλήθεια ὁ θεός, ὁ πατὴρ τῶν ὅλων, ὅς ἐστι νοῦς τέλειος.

[27]) Ich halte es für irrig, wenn man aus diesem Vergleich folgert, daß sich Justin die Zeugung des Logos als Emanation gedacht habe, wi z. B. Dunker a. a. O. 1135 – 1136. Die Emanation ist ein Naturproceß, die dem Emanirten keine wahrhaft selbstständige Existenz erlaubt. Bei Justin, der die Zeugung auf des Vaters Willen zurückführt, wird sie vielmehr als eine That gedacht, wie den auch der Logos bei ihm persönliche selbstständige Existenz besitzt.

zweite Stelle setzen, den prophetischen Geist aber in dritter Abstufung verehren [28]).

Daher ist denn auch der Logos nur die erste Kraft nach Gott, dem Vater und Herrn aller Dinge (ap. I. c. 32, 206). Vom Vater empfieng er, daß er König, Priester und Engel war, so wie Alles was er hat und hatte (dial. c. T. c. 86, 296). Nach des Vaters Willen ist er Gott (ib. c. 127, 424.). Er ist der Diener Gottes, der das Universum schuf (ibid. c. 57, 190.) und das Geschaffene mit ihm vermittelt, denn der Vater selbst bleibt in sich, jenseits der Welt (dial. c. T. c. 56, 176 — 188). Er ist der überweltliche, der Logos aber der innerweltliche Gott [29]).

---

[28]) Ap. I. c. 13, 164 . . . „Ἰησοῦν Χριστόν . . . υἱὸν αὐτοῦ τοῦ ὄντως θεοῦ μαθόντες καὶ ἐν δευτέρᾳ χώρᾳ ἔχοντες, πνεῦμά τε προφητικὸν ἐν τρίτῃ τάξει . . . τιμῶμεν, ἀποδείξομεν.“ Möhler (Patrologie 237 — 239) sucht mit unzureichenden Gründen Justin gegen den Vorwurf des Subordinatianismus zu vertheidigen, was auch der weit schärferen Argumentation von Kuhn (die christliche Lehre von der göttlichen Dreieinigkeit p. 122 — 140) nicht gelingt.

[29]) Semisch behauptet (II. 278 — 280) Justin lehre, daß der Logos ursprünglich eine rein eigenschaftliche Vernunftkraft Gottes und mit seiner Substanz wesentlich identisch gewesen sei, so daß er sich zu ihm wie ein Theil zum Ganzen verhielt; daß er aber bei dem Schöpfungsakt durch Gott selbst zur persönlichen Existenz erhoben wurde. Er gründet seine Behauptung auf folgende zwei Stellen: „Der Sohn Gottes, welcher allein im eigentlichen Sinne Sohn heißt, der Logos, welcher vor allen Geschöpfen mit Gott war und gezeugt wurde, als jener im Anfang durch ihn alles schuf und ordnete, wird Christus genannt“ (ap. II. c. 6, 296) und: „das vom Vater wahrhaftig ausgeworfene Erzeugniß war vor allen Geschöpfen beim Vater und zu ihm redete der Vater.“ (Dial. c. T. c. 62, 208.) Ungefähr derselben Ansicht ist auch Dunker a. a. O. 1141 fl. Dagegen hat Dorner die Lehre von der ewigen persönlichen Existenz des Logos bei Justin nachgewiesen und gezeigt, daß die erste von Semisch angeführte Stelle im Zusammenhang den Sinn verlange, daß der Sohn nicht erst durch die Welt oder um der Welt willen seinen Namen oder sein Dasein erhalten habe, und daß darum Gewicht auf sein Sein bei dem Vater vor der Welt gelegt werde, weil auch abgesehen von der Welt er um seines Verhältnisses zum Vater willen seinen

Völlig fragmentarisch ist Justins Lehre vom hl. Geist. Er unterschied ihn vom Logos als eine eigene persönliche Hypostase und setzte ihn um eine Stufe tiefer. Er hielt ihn aber weder für einen Engel noch für ein Geschöpf überhaupt, sondern scheint ihn durch Zeugung aus dem Vater hervorgehend gedacht zu haben. Vor der Menschwerdung des Logos bezeichnet er ihn als Organ des Vaters, nach derselben stellt er ihn jenem zur Disposition. Als seine eigenthümliche Wirkungssphäre gibt er die Inspiration der Propheten an [30]).

Gott allein ist weder gezeugt noch der Zerstörung unterworfen und ist deßhalb Gott; alles andere aber, was nach ihm ist, ist gezeugt und wieder zerstörbar (dial. c. T. 5, 28). Er ist der Urheber aller Dinge (ibid. c. 55, 174), daher die Lehre von einer ewigen Existenz der Seelen (dial. c. T. 5, 24 et 28) und der Materie falsch ist. Die Kraft einer ungezeugten und nach Platons Meinung dem Weltbaumeister gleich ewigen Materie wäre im Stande seinem Willen zu widerstreben. Er, welcher nicht schuf, hätte auch keine Macht über das Ungeschaffne, daher es unmöglich wäre, die von jedem äußern Zwang freie zu bewältigen (coh. ad Gr. c. 23, 70).

Indem Justin die Materie auf Gott als ihren Urheber zurückführt, kann er sie nicht mehr als die Quelle des Bösen denken und ist im Stande im Gegensatz zu Platon und Philo eine bessere Meinung vom menschlichen Leib zu fassen, der keineswegs für den Geist eine zwingende Ursache zur Sünde, sondern nur sein Diener ist (de res. 8, 528 — 530).

Das Organ der Schöpfung und Anordnung des Geschaffenen war für den Vater der Logos (ap. II. 6, 296). — Zuerst setzte Gott, der absolut Gute, die formlose Materie, woraus alles um der Menschen willen gebildet wurde, welche, falls sie sich dessen würdig machten, mit ihm leben und herrschen sollten, unvergänglich und leidlos (ap. I.

Namen Sohn hat. (Entwicklungsgeschichte u. s. w. I. Abth. 423 — 425. Conf. auch Möhler i. a. W. 238, namentlich in der Anmerkung.) Die zweite von Semisch angezogene Stelle beweist aber wohl das Gegentheil. Conf. Kuhn: i. a. W. p. 130 — 133.

[30]) Worüber die gründliche Erörterung bei Semisch II. 305 — 332 zu vergleichen ist.

c. 10, 156). Seinen Samen — den Samen des Logos — hat er dem ganzen Menschengeschlecht eingesenkt (ap. II. c. 8, 46), wodurch dasselbe mit ihm in Verbindung steht und höherer Erhebung fähig gemacht wurde.[31]) —

Von den übrigen Lehren Justins, welche größtentheils mit dem christlichen Dogma übereinstimmen, ist zunächst seine Engellehre zu erwähnen, worin der Einfluß Philos sehr offen hervortritt. Er denkt sich dieselben als Diener der göttlichen Vorsehung, die keineswegs in einem unveräußerlichen Zustand der Vollendung sich befinden, sondern sittlich noch wandelbar und in der Intelligenz nicht vollkommen sind. Sie sind mit einer feinern Körperlichkeit bekleidet und haben daher auch physische Bedürfnisse[32]).

Den Menschen definirt Justin als ein vernünftiges, aus Leib und Seele zusammengesetztes Wesen (de res. c. 8, 532), nach dem Bilde und Gleichniß Gottes, welches sich auch im Leibe ausdrückt, geschaffen (ib. c. 7, 528) mit freiem Willen zum Unterschied von Pflanzen und Thieren begabt (ap. I. c. 43, 222 — 224). Der Mensch nach Leib und Seele ist ihm nicht von Natur aus, sondern nur durch Gnade unsterblich (dial. c. T. c. 6, 30). Die Unsterblichkeit wird ihm gewonnen, wenn zu den sein natürliches Wesen constituirenden Factoren noch ein dritter, der Same des Logos, der von Gott ausgehende Lebenshauch hinzutritt, wodurch als seiner höchsten Fähigkeit und Kraft der Mensch der Offenbarung und Gemeinschaft des Logos theilhaftig werden kann[33]). Unter der Unsterblichkeit aber, welche

[31]) „In seiner vollen Bedeutung ist das σπέρμα τοῦ λόγου nichts anderes, als die uranfängliche, wesentliche und reale Beziehung der menschlichen Seele als einer vernünftigen auf den göttlichen Logos, das innere Verhältniß, in welchem sie zu ihm steht, als von ihm und zu ihm geschaffen, das, was andere Kirchenlehrer damit ausdrücken wollten, wenn sie lehrten, daß der Mensch nach dem Bilde und der Aehnlichkeit Gottes geschaffen sei.“ Dunker: a. a. O. p. 1153.

[32]) Semisch II. 339 — 359,

[33]) Conf. hierüber L. Dunker: Apologetarum secundi seculi de essentialibus naturae humanae partibus placita. Particula I. Göttinger Weihnachtsprogramm für 1844. Es wird darin die Ansicht, daß Justin die Trichotomie und die Wesensgleichheit des menschlichen Geistes mit der Gottheit gelehrt habe, widerlegt und besonders der Zusammenhang

Justin nur den Guten vindicirt, scheint er nicht blos die physische, sondern die moralische der ewigen Glückseligkeit verstanden und darum die erstere keineswegs blos auf die guten Menschen beschränkt zu haben.

Nach Justin traten Tatian der Syrer, Theophilus von Alexandrien und die beiden Philosophen Athenagoras und Aristides von Athen als Apologeten auf. Der erstere hatte sich mit der griechischen Literatur sehr vertraut gemacht, scheint aber niemals ein warmer Verehrer des Griechenthums gewesen zu sein. Durch Justin zum Christenthum bekehrt wurde er vielmehr sein heftigster Gegner und überhäufte namentlich die Philosophie mit bittern Schmähungen[34]). In seiner apologetischen Schrift — oratio contra Graecos — greift er mehrere ihrer Vertreter mit persönlichen Verdächtigungen an (c. 2 u. 3, 244 — 246)[35]), macht sie lächerlich (c. 25, 264 — 265) und sucht nachzuweisen, daß die christliche Weisheit älter sei, als die griechische Philosophie (c. 31, 268 — 269; c. 36 — 41, 272 — 276), daß sie widerspruchsfrei und für jedes Alter und jede Lebenslage passend sei (c. 32, 269 — 270). In seiner daneben eingeflochtenen Darstellung der christlichen Lehre (c. 4 — 20, 257 — 262) sagt er: „Gott, der ohne Ursache ist, ist das Prinzip von Allem und darum auch der Urheber der Materie (c. 4, 246). Gott war im Princip, dieses aber haben wir als die Potenz des Logos erkannt. Insoferne die Welt noch nicht erschaffen war, war der Herr des Universums allein; insoferne er aber selbst alle Potenz, die Substanz (ὑπόστασις) alles Sichtbaren und Unsichtbaren war, war mit ihm alles vermöge jener vernünftigen Potenz und der Logos selbst, der in ihm war. Aber durch den Willen der Einfachheit (ἁπλότης) derselben (— der göttlichen Urmonas —) ging der Logos hervor, als das erstgeborne Werk des Vaters. Von ihm wissen wir, daß er das Prinzip der Welt ist. Er wurde durch Mittheilung, nicht durch Abtrennung vom Vater ge-

---

zwischen der Anthropologie des christlichen Apologeten und der stoischen Philosophie nachgewiesen.

34) Möhler: Patrologie 254 — 256.

35) In der Pariserausgabe des Justin 1742, wonach auch die folgenden Apologeten citirt werden.

boren und verminderte ihn nicht. Und wie der Logos im Princip gezeugt war, so erzeugte er wiederum die Welt, indem er sich selbst den Stoff hervorbrachte [36]).

Demnach trägt die göttliche Monas den Logos zuerst idealiter in sich und in ihm zugleich die Welt. Durch einen Act ihres Willens wird der Logos zuerst real, welcher dann aus sich die Welt producirt. Darin ist ohne Zweifel bereits eine tiefere Speculation über die Natur des Logos gegeben.[37]) Ist Tatian schon mit dieser Lehre nicht mehr orthodox, so hat er sich auch noch in einigen mehr untergeordneten Punkten von der Kirchenlehre entfernt, es sind nämlich bereits in dieser Schrift Spuren seiner spätern gnostisirenden Richtung wahrzunehmen. [38])

In seiner Kosmologie und Anthropologie knüpft er vielfach an Justinus an und zeigt sich von der Stoa influenzirt.

Gott schuf zuerst die Materie, woraus dann mit Hülfe des Logos alles gebildet wurde (c. 5, 248 u. 12, 253). Die Materie ist aber nicht als ein todter Stoff zu denken, sondern sie ist von einer gemeinsamen, sie durchdringenden Seele belebt (4, 246—247), welche in den

---

[36]) c. 5, 247 — 248: „Θεὸς ἦν ἐν ἀρχῇ, τὴν δὲ ἀρχὴν λόγου δύναμιν παρειλήφαμεν. Ὁ γὰρ δεσπότης τῶν ὅλων, αὐτὸς ὑπάρχων τοῦ παντὸς ἡ ὑπόστασις, κατὰ μὲν τὴν μηδέπω γεγενημένην ποίησιν μόνος ἦν· καθὸ δὲ πᾶσα δύναμις, ὁρατῶν τε καὶ ἀοράτων αὐτὸς ὑπόστασις ἦν, σὺν αὐτῷ τὰ πάντα. σὺν αὐτῷ διὰ λογικῆς δυνάμεως αὐτὸς καὶ ὁ λόγος, ὃς ἦν ἐν αὐτῷ, ὑπέστησε. Θελήματι δὲ τῆς ἁπλότητος αὐτοῦ προπηδᾷ λόγος· ὁ δὲ λόγος, οὐ κατὰ κενοῦ χωρήσας, ἔργον πρωτότοκον τοῦ πατρὸς γίνεται. Τοῦτον ἴσμεν τοῦ κόσμου τὴν ἀρχήν. Γέγονε δὲ κατὰ μερισμόν, οὐ κατὰ ἀποκοπήν. τὸ γὰρ ἀποτμηθὲν τοῦ πρώτου κεχώρισται, τὸ δὲ μερισθὲν οἰκονομίας τὴν αἵρεσιν προσλαβὸν οὐκ ἐνδεᾶ τὸν ὅθεν εἴληπται πεποίηκεν ...... Καὶ καθάπερ ὁ λόγος ἐν ἀρχῇ γεννηθεὶς ἀντεγέννησε τὴν καθ᾽ ἡμᾶς ποίησιν, αὐτὸς ἑαυτῷ τὴν ὕλην δημιουργήσας ....“

[37]) Conf. Dorner im a. W. S. 437 — 439. Es ist nicht ganz richtig, wenn Dorner den Logos den Tatian nur als Weltidee auffaßt.

[38]) Möhler a. a. O. S. 256 — 257; über Tatian ist auch Ritter: Geschichte der Philosophie V. 328 — 344 zu vergleichen.

verschiedenen Wesen in verschiedener Form, in Engeln, Pflanzen und Gewächsen, in Menschen und Thieren erscheint (c. 12, 253 – 254). Ein Theil derselben ist demnach auch die menschliche Seele, welche mit ihrem Leib auf's innigste verbunden ohne ihn nicht existiren kann. So ist der Mensch ein Theil der beseelten Materie und nicht von Natur aus unsterblich, weil mit dem Leib auch die Seele, die ein zusammengesetztes Wesen ist, aufgelöst wird (c. 13, 254 u. 15, 256). Der Unterschied zwischen dem Thier und dem Menschen, sowie er geboren wird, ist ein blos gradueller, da auch jenes in ähnlicher Weise, wie er, des Verstandes und der Erkenntniß fähig ist, und dieser sich nur durch die Sprache vor ihm auszeichnet (c. 15, 256). Indeß steht der wahre und vollkommene Mensch weit über den Thieren, weil zu ihm noch ein dritter Factor, der Geist des Menschen, der göttliche, heilige, himmlische und vollkommene Geist hinzutritt (c. 13, 255. 15, 256. 20, 261). Dieser Geist ist der Logos, das Licht Gottes (c. 13, 255). Durch ihn nimmt der Mensch an Gott Theil (c. 7, 249); die Vereinigung des Geistes mit der Seele ist die Vereinigung mit Gott selbst (c. 15, 256). — Diesen Geist scheint Tatian wohl in dasselbe Verhältniß zum Logos gesetzt zu haben, als wie Justin das *σπέρμα τοῦ λόγου*.

Durch den Geist wird dem Menschen die Unsterblichkeit und Erkenntniß Gottes zu Theil (c. 7, 249). Unter dieser Unsterblichkeit ist aber nicht blos die physische Fortdauer nach dem Tode, die wieder allen Menschen zukommt, sondern die ewige Glückseligkeit zu verstehen (c. 13, 254 — 255). Durch den Mißbrauch ihres freien Willens verloren die ersten Menschen den göttlichen Geist (c. 7, 249) und nur noch einige Funken der geistigen Kraft waren ihnen und ihren Nachkommen geblieben, wodurch sie Gott suchten; aber damit vermochten sie nicht das Vollkommene zu erkennen und verfielen so der Materie und dem Irrthume des Götzendienstes (c. 13, 255). Durch den Glauben an die Propheten und ein asketisches Leben vermögen sie jedoch den göttlichen Geist wieder zu erringen (c. 11, 253; 15 et 16, 257—258).[39])

---

[39]) Dunker L: Apologetarum secundi seculi de essentialibus naturae humanae partibus placita. Particula II. Götting. 1850. Mit Recht erkennt er in diesen Lehren des Tatian die Spuren des heidnischen

Theophilus, Bischof von Antiochien, trat in seinen drei Büchern an den Heiden Autolycus als Apologet des Christenthums auf. Seine Schrift verräth geringe Kenntniß der alten Philosophie, am meisten scheint er noch mit Platon bekannt gewesen zu sein. Seine Polemik gegen das Heidenthum ist nicht besonders bedeutend, er greift die Philosophen und Dichter an, indem er ihren Gottesbegriff als absurd hinstellt, ihre Widersprüche und Unbeständigkeit darin aufweist (II. c. 4—8, 349—353; III. c. 3, 382; ib. c. 7, 384—385). Auch er wirft den Griechen vor, daß sie aus der Genesis des Moses schöpften und das daraus Genommene verunstalteten (II. c. 12, 357—358) und mit großer Ausführlichkeit sucht er zu zeigen, wie Moses und darum die christliche Lehre weit älter wäre als die heidnische Weisheit (III, c. 16—30, 390—400). — Gott, behauptet er, wird durch kein Prädicat angemessen bezeichnet (I. c. 4, 339—340). Er entbehrt des Princips, weil er ungezeugt ist; er ist unveränderlich, insoferne er unsterblich ist; Gott (θεός) wird er genannt, weil er alles auf seine eigene Festigkeit gründete (διὰ τὸ τεθεικέναι) oder weil er alles gleichsam durchläuft, bewegt, besorgt u. s. f. (διὰ τὸ θέειν). Herr wird er genannt, weil er allen gebietet; Vater, weil er vor allen ist ꝛc. (I. c. 4, 340). Wie die menschliche Seele im Menschen nicht mit dem sinnlichen Gesicht gesehen, sondern aus der Bewegung des Körpers erkannt wird, so wird auch Gott aus der Vorsehung und seinen Werken, die er aus Nichts hervorgerufen hat (II. 10, 355), erkannt (I. 5 et 6, 340—342). — In der Darlegung der schwierigen Punkte der christlichen Lehre zeigt sich Theophilus nicht sehr scharfsinnig; seine Bestimmungen über den Logos und den hl. Geist sind verworren und unklar. Die Hauptstelle hierüber lautet:

"Indem Gott seinen eigenen Logos in seinem Innern eingepflanzt besaß, erzeugte er ihn in seiner Weisheit, ihn hervorbringend vor Allem. Den Logos gebrauchte er dann zum Gehilfen seiner Werke und gründete durch ihn Alles. Er wird Princip genannt, weil er das Principat und die Herrschaft über Alles hat, was durch ihn ge-

---

Dualismus. Conf. über Tatians Anthropologie auch A. Stöckl: Geschichte der Philosophie in der patristischen Zeit ꝛc. p. 148 — 152.

schaffen wurde. Da dieser nun der Geist Gottes und das Princip und die Weisheit und Kraft des Höchsten ist, so stieg er in die Propheten herab und sprach durch sie über die Erschaffung der Welt und der übrigen Dinge; denn noch waren nicht die Propheten, als die Welt geschaffen wurde, sondern nur die Weisheit Gottes, die in ihm ist, und sein heiliger Logos, der ihm immer gegenwärtig ist." [40])

Von dem Philosophen Aristides aus Athen ist uns nichts erhalten, nach einer Notiz bei Hieronymus (ep. 83 ad Magnum) soll er sehr beredt gewesen sein und die Schriften der Philosophen selbst zur Vertheidigung des Christenthums benützt haben.

Nach den hinterlassenen Schriften zu urtheilen war Athenagoras aus Athen der speculativste und dialektisch gewandteste unter den Apologeten. Sicher aus seinem Leben ist, daß er als Heide geboren wurde und die griechische Philosophie studirte, von deren Kenntniß seine Apologie zeugt, welche er nach der Mitte des 2. Jahrhunderts an Marc Aurel schrieb. Er dürfte so ziemlich ein Zeitgenosse des Justin gewesen sein. Die Sage läßt ihn wie diesen den Philosophenmantel auch nach seiner Bekehrung noch tragen und als Lehrer an der Katechetenschule zu Alexandrien wirken.[41])

Athenagoras steht der alten Philosophie viel anerkennender gegenüber als die früher genannten Apologeten. Er lehrt, daß nur Ein Gott ist, welcher selbst ungezeugt ist (legatio pro Christ. c. 4, 283). Dichter und Philosophen haben bereits dieselbe Lehre von der

---

[40]) II. c. 10. p. 355: *Ἔχων οὖν ὁ θεὸς τὸν ἑαυτοῦ λόγον ἐνδιάθετον ἐν τοῖς ἰδίοις σπλάγχνοις ἐγεύνησεν αὐτὸν μετὰ τῆς ἑαυτοῦ σοφίας ἐξερευξάμενος πρὸ τῶν ὅλων. τοῦτον τὸν λόγον ἔσχεν ὑπουργὸν τῶν ὑπ᾽ αὐτοῦ γεγενημένων καὶ δι᾽ αὐτοῦ τὰ πάντα πεποίηκεν· οὗτος λέγεται ἀρχή, ὅτι ἄρχει καὶ κυριεύει πάντων τῶν δι᾽ αὐτοῦ δεδημιουργημένων· οὗτος οὖν ὢν πνεῦμα θεοῦ, καὶ ἀρχή καὶ σοφία καὶ δύναμις ὑφίστου κατήρχετο εἰς τοὺς προφήτας, καὶ δι᾽ αὐτοῦ ἐλάλει τὰ περὶ τῆς ποιήσεως καὶ κόσμου καὶ τῶν λοιπῶν ἁπάντων· οὐ γὰρ ἦσαν οἱ προφῆται ὅτε ὁ κόσμος ἐγένετο· ἀλλὰ ἡ σοφία ἡ ἐν αὐτῷ οὖσα ἡ τοῦ θεοῦ καὶ ὁ λόγος ὁ ἅγιος αὐτοῦ ὁ ἀεὶ συμπαρὼν αὐτῷ.*

[41]) Möhler, Patrologie. 269.

Einheit Gottes ausgesprochen (c. 5 et 6, 283—284), denn wie andere Dinge, so haben sie auch diese, wahrscheinlich in Folge einer Verwandtschaft mit dem von Gott ausgehenden Geist (κατὰ συμπάθειαν τῆς παρὰ τοῦ θεοῦ πνοῆς) erkannt (c. 7, 285). — Athenagoras unternimmt es hierauf die Einheit Gottes philosophisch zu erweisen (c. 8, 285—286).

Gott, fährt er fort, hat einen Sohn, das Wort des Vaters in der Idee und Wirklichkeit (λόγος τοῦ πατρὸς ἐν ἰδέᾳ καὶ ἐνεργείᾳ). Durch dasselbe hat er alles gemacht, da Vater und Sohn eines sind. Indem der Vater im Sohn ist und der Sohn im Vater, durch Einheit und Kraft des Geistes, so ist Gottes Sohn des Vaters Verstand und Wort. Er ist der erste Abkömmling des Vaters, nicht weil er gemacht wurde, denn der Vater hatte von Ewigkeit her in sich selbst das Wort (weil er ja von Ewigkeit her vernünftig ist), sondern weil er hervorging als Idee und Wirklichkeit (ἐνέργεια) aller materiellen Dinge. Dies bezeugt der hl. Geist selbst, wenn er sagt: Der Herr gründete mich am Anfang seiner Wege zu seinen Werken (proverb. 8, 22). — Der hl. Geist aber ist der Ausfluß Gottes (ἀπόῤῥοια τοῦ θεοῦ), gleich dem hervorbrechenden und wieder zurückkehrenden Sonnenstrahl. Gott den Vater, Gott den Sohn und den hl. Geist nehmen daher die Christen an.[42]) Diese drei sind eine Einheit (Einigung ἕνωσις), aber in der Einheit wieder unterschieden (c. 12, 289).

Mit der obigen Lehre über den Vater und den Logos stimmt es überein, wenn Athenagoras sagt, daß Gott nicht aus Bedürfniß die Welt geschaffen habe, weil er sich selbst Alles ist, unzugängliches Licht, vollkommene Welt, Geist, Kraft, Vernunft (c. 16, 291). Darum wurde auch der Mensch nicht von Gott um seinetwillen erschaffen,

---

[42]) Der wichtigste Theil dieser Stelle lautet im Text (c. 10, 286 – 287): Ἔστιν ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, λόγος τοῦ πατρὸς ἐν ἰδέᾳ καὶ ἐνεργείᾳ πρὸς αὐτὸν γὰρ καὶ δι' αὐτοῦ πάντα ἐγένετο, ἑνὸς ὄντος τοῦ πατρὸς ἐν υἱῷ, ἑνότητι καὶ δυνάμει πνεύματος, νοῦς καὶ λόγος τοῦ πατρὸς, ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ . . . ἐρῶ διὰ βραχέων πρῶτον γέννημα εἶναι τῷ πάτρι, οὐχ ὡς γενόμενον (ἐξ ἀρχῆς γὲ ὁ θεὸς νοῦς αἴδιος ὢν) ἀλλ' ὡς τῶν ὑλικῶν ξυμπάντων ἀποίου φύσεως καὶ γῆς ὀχείας ὑποκειμένων δίκην, μεμιγμένων τῶν παχυμερεστέρων πρὸς τὰ κουφότερα ἐπ' αὐτοῖς, ἰδὲα καὶ ἐνέργεια εἶναι προελθών.

da ihm, dem Bedürfnißlosen, seine Werke nichts nützen können, sondern der Mensch ist Selbstzweck (de resurrect. c. 12, 324—326).

Auch die Trinitäts- und Logoslehre des Athenagoras trifft mit der spätern kirchlichen nicht zusammen. Man kann sich nicht verhehlen, daß die Persönlichkeit des Sohnes über seinen Bestimmungen als göttliche Vernunft und Welturbild zurücktritt und daß es den Anschein hat, als denke Athenagoras sie ihm vom Vater erst zum Zwecke der Weltschöpfung verliehen, endlich als stelle er den heiligen Geist etwas tiefer als Vater und Sohn, wie er ihm denn auch nicht den Namen Gott gibt. — Indem Athenagoras den Logos völlig deutlich als Weltidee und zugleich als die ewige Vernunft des Vaters bezeichnet, wird nicht nur der Sohn in die nächste Beziehung zur Welt gesetzt, gleichsam als Weltpotenz aufgefaßt, sondern der Vater selbst erscheint in seinem Wissen nur als das Wissen um die Welt; er ist gleichsam der reale Träger der Weltidee [43]). Damit kehrt aber Athenagoras entschieden zu Philo zurück, dessen Einfluß wir auch aus seiner Dämonenlehre ersehen, worin er mit Justin den von Philo herstammenden Irrthum wiederholt, daß einige Engel durch ihre Liebe zu irdischen Weibern gefallen seien und mit ihnen die Dämonen und Giganten erzeugt hätten (leg. c. 24, 302—303).

Die ziemlich unbedeutende Schrift, die uns aus dem Zeitalter der Apologeten unter dem Namen des Hermias überliefert ist, worin die Widersprüche der philosophischen Lehren zum Behufe ihrer Widerlegung aufgezählt und die Philosophie überhaupt auf die Inspiration der Dämonen zurückgeführt wird, sei hier nur im Vorübergehen erwähnt [44]).

Neben jenen Anfängen der christlichen Speculation und Dogmatik bei den Apologeten war der philosophirende Geist der Zeit noch in einer zweifachen Richtung hin thätig. Es wurde erstens versucht das Christenthum mit den frühern philosophischen und religiösen Ideen zu verbinden und aus dieser Combination eine Weltanschauung zu bilden, die als höhere Weisheit über jenen Gegensätzen sich erheben

---

[43]) Conf. über die Logoslehre des Athenagoras auch G. Meier: Trinitätslehre. I. 62—63.

[44]) Ritter i. a. W. V. 344.

sollte. Aus diesem Bestreben entstanden die verschiedenen Secten der häretischen Gnosis. Dann aber erstand auf dem Boden der alten Philosophie selbst ein neues System, der Neuplatonismus, der den ganzen Reichthum der philosophischen Vorwelt sich aneignete und damit den Kampf gegen Christenthum und Gnosis unternahm. So rangen die drei, in so mancher Hinsicht verwandten Weltanschauungen des Christenthums, der Gnosis und des Neuplatonismus um die geistige Herrschaft der Welt. Wer von dem äußern Scheine die innere Macht abhängig gemacht hätte, der würde wohl weit eher den beiden letztern als dem erstern die Zukunft zugesprochen haben, denn so glänzend und bezaubernd, mit allem Schmuck der Phantasie oder mit dialectischer Schärfe des Gedankens traten sie auf. Aber alle Kräfte der damaligen Welt, die zur Stunde noch in feindlicher Bestrebung gegen das Evangelium begriffen waren, werden allmälig zu seinem Dienste aufgeboten: die Phantasie und Contemplation des Orients, die philosophische Vernunft Griechenlands, der praktische Verstand und die Willensenergie Roms wirken zuletzt in dem einen Zweck, dem Christenthum die Weltherrschaft zu erobern, zusammen. Unscheinbar war dieses in die Welt getreten, aber es hatte sich dem menschlichen Geiste bezeugt und in seiner Tiefe Wurzel geschlagen; in einem Zeitalter der Verwesung war es das einzig Neue und Lebenskräftige, welches stark genug war, um alle Stürme, die ihm eine kranke und von düsterer Todesahnung erfüllte Zeit erregen konnte, siegreich zu überwinden.

Wenn die Gnosis gleichsam eine Vermittlerrolle zwischen dem Evangelium und der alten Welt übernahm, so trat der Neuplatonismus entschieden für die letztere in die Schranken und versuchte es das Heidenthum gegen den Anbruch des neuen Weltprincips zu behaupten. Aber er vermochte dies um so weniger, als er selbst, wie wir sehen werden, von dem Geiste desselben vielfach ergriffen war und darum die alte Zeit selbst in die neue überleitete. Mit seiner Tendenz gegen den Gang der Weltgeschichte erscheint er wie ein tragischer Held, der es verkennt, daß er eine dem höheren Rechte der geistigen Entwicklung gegenüber unberechtigt werdende Existenz zu vertreten wagt, der darum mit dem Bewußtsein der Gerechtigkeit seiner Sache und dennoch durch die Gerechtigkeit der Weltordnung untergeht. Der

Neuplatonismus versammelt auf einen Augenblick in sich noch alle geistige Herrlichkeit der alten Zeit, die untergehende Sonne des Heidenthums wirft auf ihn noch ihren letzten Schimmer.

Die häretische Gnosis entsprang aus der philosophischen und theosophischen Bildung der Zeit; ihre Urheber begnügten sich nicht mit der einfachen Lehre des Evangeliums, wie sie anfänglich geboten wurde; sie suchten, wohl mit Recht, einen tieferen Inhalt in demselben und unternahmen es das Christenthum im Zusammenhang eines Gott und Welt umspannenden Begriffes zu verstehen. Anstatt aber diesen aus den Elementen der christlichen Lehre allein aufzubauen, trugen sie Materialien aus ihren frühern philosophischen und religiösen Ueberzeugungen herbei und vermischten und verfälschten auf diese Weise das Evangelium mit fremden Bestandtheilen. Sie gossen den neuen Inhalt in eine ihm äußerliche und widerstrebende, in die heidnische Form. Niemals drangen sie in seinen specifischen Geist ein, sondern ihre Auffassung blieb stets eine von ihrem frühern Standpunkte beherrschte; eine befangene und subjective. — Die Gnosis ist aber nicht blos ein Synkretismus heidnischer und christlicher Ideen, sondern auch ein Mittelding zwischen Philosophie und Religion. Zwischen der alten Philosophie und der Religion herrscht darin ein durchgreifender Unterschied, daß die erstere vorzugsweise mit allgemeinen Potenzen und Gesetzen construirt, die Dinge in einen Causalzusammenhang bringt und darum alles Sein und Leben nur in der Form eines nothwendigen Prozesses zu begreifen vermag, während die letztere auf dem Postulate der Persönlichkeit Gottes ruht und im Weltlaufe sein freies Thun anerkennt und verehrt. Dieses gilt vor Allem von der christlichen Religion, welche die Schöpfung und Erlösung der Welt aus rein persönlichen Motiven und Acten erklärt und daher im Gegensatz gegen die philosophische, die Naturnothwendigkeit betonende Weltanschauung als die ethische bezeichnet werden kann. Zwischen der Philosophie und Religion schwankend entwarfen die Gnostiker Systeme, worin das Leben Gottes und der Welt und in ihm Christi Werk bald als Naturproceß, bald aber auch wieder als Geschichte aufgefaßt wird. — Die Gnosis behielt es mit der Religion gemein, daß sie nicht auf bewiesenen Grundlagen, sondern auf vorausgesetzten Dogmen, also auf der unmittelbaren Ueberzeugung des Glaubens sich er-

baut. Auch sie setzt Christi höhere Natur und sein Erlösungswerk als unumstößliche Thatsachen voraus, aber sie will eben bei denselben nicht als unbegriffenen Mysterien stehen bleiben, sondern sie im Zusammenhange des göttlichen und kosmischen Lebens verstehen, wozu ja bereits in der Logoslehre des Johannes, sowie in der großartigen paulinischen Auffassung des Erlösungswerkes (Col. 1, 19 — 20; Ephes. 1, 7 — 10) Anhaltspunkte und Vorarbeiten gegeben waren. Daher ihr Name „Gnosis“ unter welcher Bezeichnung schon Paulus (I. Cor. 1, 5; II. Cor. 11, 6; Coloss. 2, 3) und Petrus (II. Pet. 1, 5 — 6; 3, 18) die höhere und reifere Erkenntniß der Offenbarung verstanden hatten. Die Gnostiker wollten aber ihr angeblich höheres Verständniß nicht als das Produkt eigener Forschung betrachtet wissen, sondern erklärten es für eine von den Aposteln und unmittelbaren Jüngern Christi herrührende geheime Tradition. Sie deuteten ihre Lehre daher aus den heiligen Schriften heraus oder suchten wenigstens sie damit in Einklang zu bringen, wozu ihnen die allegorische Exegese, von der sie einen sehr umfassenden Gebrauch machten, behilflich war. Reichte aber dieses Mittel hiezu nicht mehr aus, so verwarfen sie die widersprechenden Stellen und Partien als unächt. — Die Methode, in welcher die Gnostiker ihre Ideen vortrugen und entwickelten, war die theosophische der unmittelbaren Anschauung; die Phantasie tritt statt des nüchternen Denkens mitarbeitend auf, setzt an die Stelle eines Begriffes ein anschauliches Bild, eine concrete lebendige Gestalt und schlingt ein buntes Gewebe von Dichtungen. So wird eine neue Mythologie geschaffen und erhalten wir statt einer philosophischen Construction zuletzt nur ein großartiges Epos, das mit Tiefsinn und poetischem Schwung die Geschichte des Universums erzählt. Wir erfahren darin, wie die Gottheit aus der Erhabenheit und Tiefe ihres ursprünglichen Seins ausgehend in einzelne Gestaltungen sich einführt und endlich mit einigen Strahlen entweder zur Materie verdunkelt oder von ihr gefesselt wird; wie dann ein großer Umschwung und die Rückkehr eintritt, indem Christus, geboren aus dem Schooß der göttlichen Lichtwelt, als Befreier erscheint, die göttlichen Naturen zu ihrer Heimath zurückführt und die durch ihre Befleckung mit der Materie gestörte Harmonie des göttlichen Organismus erneuert. — Die Grundidee, von welcher aus sich die ganze religionsphilosophische Dichtung

entwickelte, ist die Idee der Erlösung durch Christus [45]), für deren Aneignung und Verständniß die damalige Welt innerlich disponirt war.

Man versuchte eine Theorie der Erlösung aufzustellen, worin man ihr nicht mehr blos ethische, sondern kosmische Bedeutung vindizirte, ja sie als Gottes eigenste Angelegenheit begriff, weil er in ihr sich selbst erlöst und restaurirt. Erst von hier aus kam man dann zu den Problemen über den Ursprung und die Natur des Bösen, deren Lösung die Gnosis ganz im Geiste des Heidenthums unternahm.

Niemand, welcher die Gnosis einer nähern Untersuchung würdigt, wird in Abrede stellen, daß sich hinter ihrer poetischen Hülle die tiefsten Ideen verbergen und daß sie auf die Entwicklung des christlichen Lehrbegriffes heilsam zurückwirkte, indem sie die speculative Thätigkeit der Kirchenlehrer anregte. Sie besaß die Idee eines göttlichen Lebensprocesses, in welchem die Gottheit sich concret macht und sich ihre Attribute als Momente ihres Wesens entwickelt. Ihre Construction der Erlösung ist, wenn auch phantastischer, doch jedenfalls großartiger angelegt, als die meisten hierüber von den Vätern entworfenen Theorien.

---

[45]) Auch Neander bezeichnet diese Idee als den Ausgangspunkt und das Centrum der Gnosis: „Wenn in den gnostischen Systemen der ungeheure Eindruck geschildert wird, den die Erscheinung Christi in dem Reiche des Demiurgos als Offenbarung eines neuen übermächtigen Princips, welches in diese niedere Welt getreten ist, hervorgebracht hat, so reflectirt sich darin der gewaltige Eindruck, welchen die Betrachtung des Lebens Christi und seine Einwirkung auf die Menschheit in den Gemüthern der Stifter dieser Systeme zurückgelassen hat, wie ihnen alles frühere im Verhältniß zum Christenthum nichts zu sein schien, wie ihnen in diesem der Anfang eines großen Umschwungs im Leben der Menschheit erschien. Die Idee der Wiederherstellung einer gestörten Weltharmonie, die Zurückführung einer gesunkenen Schöpfung zu ihrem Urquell, die Wiederverbindung zwischen Himmel und Erde, die Offenbarung eines über die Schranken der Menschennatur erhabenen, überschwänglichen, göttlichen Lebens in der Menschheit, eines neuen Entwicklungsganges, der in die ganze, irdische Weltordnung eingetreten — solche Ideen wurden von nun an der Mittelpunkt in diesen Systemen." Kirchen-Geschichte: Hamburg 1843. II. 640 — 641.

In der Gnosis sind, wie Baur[46]) gezeigt hat, bereits die Ideen der neuern Philosophie anticipirt; sie ist der erste unreife Versuch einer christlichen Religionsphilosophie, welcher um so gewisser mißlingen mußte, als er nicht rein aus dem Geiste des Christenthums heraus geschah und weit mehr auf die Phantasie als auf den Gedanken basirt war.

Man hat es vielfach versucht eine feste Ordnung in die verschiedenen gnostischen Secten zu bringen; denn je nachdem ihre Urheber von einer philosophischen oder religiösen Ueberzeugung herkamen und daraus Bestandtheile in ihre Systeme aufnahmen, modifizirten sich ihnen jene oben als gemeinsam bezeichneten Ideen. Es läßt sich wohl nur zwischen den wenigsten eine Succession nachweisen, sie entstanden größtentheils von einander unabhängig durch eine Combination aus den allenthalben gegebenen Elementen.

Der historische Ursprung der Gnosis ist controvers geworden, seitdem man angefangen hat ihre bei Irenäus und seit ihm in der patristischen Literatur angegebene Abstammung zu bestreiten. Irenäus verlegt nämlich ihren Ursprung bis in das apostolische Zeitalter zurück und bezeichnet den aus der Apostelgeschichte (8, 9—24) bekannten Simon Magus als ihren Urheber und damit zugleich als den Vater aller Häresieen.[47]) Einen Beweisgrund für dieses hohe Alter der Gnosis scheinen die neutestamentlichen Schriften selbst zu liefern, indem hier bereits unzweideutig derselben Erwähnung geschieht.[48]) Die moderne Kritik hat aber bekanntlich geläugnet, daß die die Gnosis erwähnenden neutestamentlichen Schriften ihren Ursprung aus dem apostolischen Zeitalter genommen haben, sowie sie auch den Simon Magus der Kirchenväter für eine durchaus apogryphische und mythische Gestalt erklärt, worin man nun eine Personification der Gnosis sehen

---

[46]) Conf. in dessen „Christlicher Gnosis" die trefflichen Bemerkungen über Wesen und Inhalt der Gnosis p. 18 — 24.

[47]) Contra omnes haeres. lib. I. cap. 23. §. 2. p. 238; lib. III. praef. p. 421. edid. A. Stieren. Lips. 1853. Auch Justin (cap. I c. 56.) nennt Simon und Menander die ersten Häretiker, welche die Dämonen erweckten.

[48]) z. B. Col. 2, 8 und 18. I. Tim. 1, 3 — 4; 4, 1 — 5; 6, 20. II. Tim. 4, 3 — 4; Tit. 3, 9.

könnte.[49]) Und in der That hat sich das bei den Kirchenschriftstellern erzählte und mit vielen abentheuerlichen Zügen ausgeschmückte Leben des Simon größtentheils als ein Mythus erwiesen[50]) und ist es nicht denkbar, daß er als Urheber der Gnosis zugleich jenes ausgebildete System besessen habe, das ihm zugeschrieben wird.[51]) Indeß wäre es doch zu weit gegangen, wenn man die historische Realität Simons geradezu abläugnen wollte, da dieselbe nicht nur durch kirchliche, sondern auch durch äußere Zeugnisse verbürgt wird, indem ja bekanntlich eine gnostische Sekte sich nach seinem Namen Simonianer nannte und ihren Ursprung von ihm ableitete.[52]) Es ist aber auch gewiß unrichtig, daß Simon Magus der Urheber der Gnosis ist. Selbst die Lehren der simonianischen Secte sind nicht auf ihn zurückzuführen, sondern ohne Zweifel unter dem Einfluß späterer gnostischer Systeme von dieser selbst allmählig ausgebildet und dann ohne Kritik und vielleicht mit einer bestimmten Tendenz auf Simon übertragen worden, ein Verfahren, das in der letzten Zeit des Alterthums und namentlich damals sehr in Aufschwung gekommen war, wo auch die Philosophie eine um so größere Garantie für die Wahrheit ihrer Behauptungen gewonnen zu haben glaubte, eine je historisch ältere Persönlichkeit sie

---

[49]) Baur: Christliche Gnosis. p. 302 ff.; dann: das Christenthum und die christliche Kirche in den drei ersten Jahrhunderten. p. 147 ff. Ebenso hat E. Zeller die historische Realität Simons bestritten (die Apostelgeschichte nach ihrem Inhalt und Ursprung kritisch untersucht p. 158 — 174).

[50]) Conf. Lutterbeck i. a. W. II. 7 — 15.

[51]) Ibid. 16 — 27.

[52]) Irenäus I. c. 23. §. 4. p. 240. Die kritische Schule, in dem Bestreben auch auf dem Gebiete der evangelischen Geschichte die rein historische Betrachtungsweise geltend zu machen, ist einerseits zu sehr von dem Geiste einer rein abstracten Philosophie, die an die Stelle historischer und concreter Gestalten allgemeine Begriffe setzt, influenzirt und arbeitet andererseits zu ausschließlich mit dem Organ eines blos trennenden Verstandes, als daß sie im Stande wäre, die lebendige Wirklichkeit und eine organische Totalität, die dem betrachtenden Auge wohl mehr als blos eine Seite darbietet, zu begreifen. Der Verstand sieht immer sogleich dort einen Widerspruch, wo die speculative Vernunft die Gegensätze einer höhern organischen Einheit erkennt.

als deren Urheber aufzustellen vermochte. Wenn wir demnach einerseits Simons historische Realität nicht anstreiten, so führen wir doch auch die Gnosis nicht auf ihn zurück [53]). Ist der Bericht der Apostelgeschichte über ihn historisch, so berechtigt uns daraus nichts, dem Simon eine besondere Bedeutung beizumessen. Er erscheint uns darnach keineswegs als ein tiefsinniger philosophischer Geist, sondern als ein Gaukler, welcher durch Goëtenkünste die Menge in jener wundersüchtigen Zeit in Erstaunen zu setzen wußte und darum als „große Kraft Gottes (μεγάλη δύναμις)“ gepriesen und eine Zeit lang verehrt worden sein mag [54]). Man kann noch zugestehen, daß er sich einige Ideen, die damals gleichsam in der Luft lagen, aneignete und in eine phantastische Combination brachte. Wie von Seite des spätern Heidenthums in Apollonius von Thyana ein Antagonist Christi aufgestellt und zu diesem Zwecke im Romane des Philostratus mit allem Nimbus des Wunderthäters und Lehrers ausgeschmückt wurde, so scheint in der patristischen Literatur auf Grundlage des Berichts in der Apostelgeschichte Simon Magus allmälig zu einem Antichristus ausgemalt worden zu seyn, der dem Christenthum durch eine trügerische Scheinweisheit und Wunderkraft polemisch gegenüber trat und die Geister zum Abfall zu verführen versuchte. In der Person des Simon Magus hat man darum eine ganze geistige Richtung personificirt und damit allerdings aus ihm eine mythische Gestalt gemacht, die mit dem historischen Simon fast keine Aehnlichkeit besitzt. — Als Simons Schüler wird Menander genannt [55]), der nach der Schilderung des Justinus (ap. I. 26), in welchem wir überhaupt nach der Apostelgeschichte die älteste Quelle über diese seine zwei Landsleute

---

[53]) Ebenso läugnet Neander (Genetische Entwicklung der vornehmsten gnostischen Systeme. Berlin 1818 p. 338—342), daß Simon Urheber der Gnosis sei und stimmt so ziemlich mit dem oben über die simonianische Sekte Gesagten überein (342—351.) Conf. auch seine K. G. II. 783. Anm.

[54]) Justin (ap. I. c. 26 u. c. 56) schildert Simon überhaupt mehr als einen Goëten, während er bei Irenäus (cont. haeres. I. c. 23. p. 237 – 240) mehr als Lehrer auftritt.

[55]) Irenaeus ibid. lib. I. c. 23 §. 5. p. 240—241.

besitzen, gleichfalls mehr Goët als Theosoph seinem Meister so ziemlich im Leben und in der Lehre ähnlich gewesen zu sein scheint. —

Wenn wir demnach Simon auch nicht für den Urheber der Gnosis halten können, so nöthigen uns doch die Zeugnisse der paulinischen Briefe ihren Ursprung schon in die apostolische Zeit zu verlegen. Dieselben, wo sie nicht im Allgemeinen bleiben und blos von einer falschen Weltweisheit warnen (wie Ephes. 4, 14. Philipp. 3, 2), worunter man die Philosophie überhaupt verstehen kann, mit welcher die Gemeinden, welchen diese Warnung gegeben wurde, nicht unbekannt geblieben sein konnten, führen ganz deutlich auf eine Lehre, in welcher die Speculation über die Engel und ihr Cultus eine große Rolle gespielt haben muß und die Materie als unrein bezeichnet worden zu sein scheint. (Col. 2, 18. I. Tim. 1, 3—4; 4, 1—5; II. Tim. 4, 3—4; Tit. 3, 9.) Diese Angaben deuten auf den Essenerorden hin, bei welchem sich bekanntlich ein geheimer Engeldienst und die Verachtung des Leibes und überhaupt der Materie fand [56]. Wir hätten demnach die Anfänge der Gnosis aus einer Verbindung essenischer Speculation mit christlichen Ideen zu erklären [57].

Es ist sehr wahrscheinlich, daß aus dem Essenerorden, in welchem die Messiashoffnungen sehr lebendig waren, sich viele zum Christenthum herandrängten, in Christo eine Manifestation der Gottheit anerkannten und die Erlösung als geschehen feierten; daß sie aber dann auf ihn ihren Begriff von Messias übertrugen, demnach derselbe nur

---

56) Zeller: i. a W. III. 583—593.

57) Auch H. Thiersch (die Kirche im apostolischen Zeitalter II. Auflage 148 — 150) und Haneberg (i. a. W. 517 — 520) erkennen in den Gnostikern der paulinischen Briefe Abkömmlinge aus dem Essenerorden. Mangold (die Irrlehrer der Pastoralbriefe) hat sehr überzeugend nachgewiesen, daß unter den Sektirern, die Paulus in den Pastoralbriefen erwähnt, Essener gemeint seien. Mangold zeigt, wie unter den Genealogien, die Paulus ihnen zum Vorwurfe macht (I. Tim. 1, 3—4. Tit. 3, 9) nicht valentinische Aeonenreihen verstanden werden dürften, sondern das bereits bei Philo sich findende Verfahren, in den Stammbäumen oder überhaupt in ganzen geschichtlichen Partien des Pentateuchs blos die allegorische Darstellung ethischer Lehren nachzuweisen (64—100).

ein höherer Engel und Träger göttlicher Offenbarung ist, und ihn in Zusammenhang mit ihrer Engellehre überhaupt brachten, welche ganze Construction von ihnen zuletzt als eine höhere Weisheit ausgeboten wurde. Freilich veröffentlichten sie damit ihre Engellehre selbst, welche geheim zu halten sie durch Eide verpflichtet waren, aber mit diesem ganzen Bestreben hatten sie ja ohnehin mit ihrem Orden gebrochen. — Wie zuerst der Essenismus mit dem Christenthum einen gnostischen Synkretismus erzeugte, so wurden in der Folge mit diesem auch andere der damals herrschenden religiösen oder philosophischen Doctrinen combinirt und so die verschiedenen gnostischen Systeme hervorgerufen, die allerdings von einander mancherlei entlehnt haben mögen, größtentheils aber doch unabhängig von einander entstanden sind.

Gegen das Ende des apostolischen Zeitalters trat Cerinthus auf, der ein Mittelglied zwischen der judäistischen Sekte der Ebioniten und der spätern alexandrinischen Gnosis bildet. Er soll selbst in Alexandrien gebildet worden sein und von der hier herrschenden Theosophie sich manches angeeignet haben. Nach dem kurzen Bericht bei Irenäus über seine Lehre suchte er die Bedeutung Jesu im geschichtlichen Zusammenhang und namentlich in Bezug zum Judengott zu begreifen. Dieser ist ihm die weltbildende Kraft (virtus), welche vom höchsten über alles erhabenen Gott unterschieden und getrennt ist, so daß er nichts von ihm weiß. Da schickt endlich der Letztere auf den Menschen Jesus bei seiner Taufe den Aeon Christus in Gestalt einer Taube herab, welcher nun durch ihn den unbekannten Gott verkündigt und Wunder wirkt, bei seinem Leiden und Sterben aber ihn wieder verläßt, so daß nur der Mensch Jesus jenem unterlag[55]).

Die glänzendsten Systeme des Gnostizismus entstanden in Alexandrien, wo bei dem Zusammenfluß und der Kreuzung aller Ideen sich die verschiedenartigsten Combinationen ergeben mußten. Hier stellte Basilides, welcher um 130 Lehrer daselbst war, das erste bedeutendere gnostische System auf, in dem wir deutlich den Einfluß der aristotelischen und stoischen Philosophie erkennen.

---

[55]) Irenäus. I. c. 26. §. 1 p. 253—254. conf. Neander K. G. II. 683—690.

Er versucht in dem Bau desselben so abstract und voraussetzungslos als möglich zu beginnen:

Der Anfang ist der nichtseiende d. h. unbestimmte und darum namenlose Gott (ὁ οὐκ ὢν θεός). Dieser wollte eine Welt schaffen und brachte schöpferisch den Weltsamen hervor (τάραχος καὶ σύγχυσις ἀρχική bei Clemens Alex. genannt). Auch dieser ist noch wie nichts, er ist eben die Potenz, der mit Entwicklungskraft begabte Weltkeim, worin weltliche und göttliche Kräfte, die ἀμορφία, die wohl als die Materie zu denken ist, und die υἱότης, das Geistige und Göttliche chaotisch ineinanderliegen und woraus sie in bestimmter gesetzmäßiger Folge auf dem Wege der Scheidung hervorgehn. Dieser Prozeß, welcher zugleich ein physischer und geschichtlicher ist und als eine Rückkehr und Erhebung zur Gottheit sich darstellt, wird, wie bei Aristoteles, durch die Sehnsucht, welcher die Weltpotenz beim Anblick jener ergreift, vermittelt. Die Gottheit, selbst unbewegt, bewegt sie durch ihre Schönheit. Im Weltsamen ruhen drei Sohnschaften, der Gottheit wesensverwandte Naturen: die feine und leichte (τὸ λεπτομερές), die grobe und schwere (τὸ παχυμερές) und endlich die der Reinigung bedürftige (τὸ ἀποκαθάρσεως δεόμενον). Gleich nach der Production des Weltsamens erhebt sich mit Gedankenschnelligkeit die erste zum nichtseienden Gott, ihr folgt mit größerer Mühe vom Flügel des hl. Geistes getragen die zweite. So mit der Sohnschaft in die Nähe der Gottheit erhoben kann der letztere, weil er geringerer Natur als jene ist, nicht mit ihr auf derselben Stufe stehen, sondern wird etwas niedriger gestellt und bildet gleichsam die Grenze zwischen dem überweltlichen Raum (ὑπερκοσμία) und der Welt (κόσμος). Nun hat der Scheidungsprozeß noch die dritte Sohnschaft zu ergreifen. Mit ihrer Erhebung fällt die Bildung unserer Welt zusammen. Zuerst geht aus dem Weltsamen (πανσπερμία) der große Archon, das Haupt der Welt hervor, er steigt bis zu ihrer Grenze empor und glaubt am Ende des Seins angelangt zu sein; denn er weiß nichts von den obern Mächten, wie auch nichts von der dritten Sohnschaft. So hält er sich für den Herrn der Welt und gestaltet sie im Einzelnen aus. Um nicht allein zu sein, bildet er sich aus der πανσπερμία einen Sohn, der aber nach Gottes Rathschluß weiser wurde, als der Vater. Dieser nahm ihn deßhalb zu seiner Rechten und voll-

brachte mit ihm die Schöpfung der himmlischen Aetherwelt, des Fixsternhimmels, der bis an den Mond reicht. Sein Gebiet heißt Ogdoas. Hierauf erhebt sich ein zweiter Archon, der sich gleichfalls einen weisern Sohn bildet und mit ihm als Demiurg das unter ihm Befindliche ordnet. Er wohnt in der Hebdomas oder Planetenregion. Von der ὑπερκοσμία an bis zur noch übrig gebliebenen Potenz, welche den letzten Ring in der Kette der Wesen bildet, erhebt sich eine reiche Stufenleiter von 365 Himmeln, Abrasax genannt, alle dem ersten Archonten unterworfen. In der πανσπερμία aber, welche jetzt nur mehr Same der Erdregion ist, liegt noch immer die dritte Sohnschaft, Wohlthaten gebend und empfangend. Sie hat keinen Bildner mehr, sondern die Entwicklung findet nach dem ihr immanenten Gesetze statt, κάτα φύσιν entstehen die verschiedenen Existenzen der Erde. Nun soll sich aber die dritte Sohnschaft erheben und mit ihr alles übrige zurückführen. Diese Erhebung findet allmälig in der Geschichte statt, die in drei Abschnitte getheilt wird. Im ersten, welcher von Adam bis Moses reicht, herrschte der zweite Archon; von Moses aber wurde der große Archon den Juden geoffenbart und begann die Periode seiner Verehrung. Als jedoch die Zeit erfüllt war, da erfuhr zuerst der Sohn des letztern durch Vermittlung des hl. Geistes von den höhern Sohnheiten und theilte diese Erkenntniß seinem Vater mit, welcher mit Furcht und Zittern den höheren Mächten sich beugte, seine Selbstüberhebung bereute und über den Rathschluß des Heils frohlockte. Nachdem die Ogdoas dieses Evangelium empfangen hatte, pflanzte sich das aufgehende Licht in gleicher Weise in die Hebdomas fort und von hier aus leuchtete es endlich bis zur Erde hinab. Jetzt brach die Zeit an für die Erlösung und Befreiung der noch in der Tiefe und Potenzialität zurückgebliebenen himmlischen Naturen, welche vielfach mit dem Psychischen und Materiellen vermischt und getrübt sind. Am Lichte des Evangeliums werden sie sich ihrer höheren Natur bewußt, wodurch sich ihre Reinigung vollzieht. Jesus ging an seinem Tauftage diese höhere Erkenntniß auf und in ihm, dem Erstling der Kinder Gottes, die aus der im Samen noch zurückgebliebenen υἱότης sich erhoben, trat zuerst die Trennung des Pneumatischen, Psychischen und Hylischen ein. Sein Leiden und Sterben diente diesem Zwecke. Sein leiblicher Theil, der aus der Gestaltlosigkeit herstammte, kehrte

nach seinem Tode wieder zu ihr zurück, sein psychischer erstand aber aus dem Grabe und blieb bei der Himmelfahrt in der Hebdomas, welcher er angehörte, zurück, während sein pneumatisches Wesen, das der dritten *υἱότης* theilhaftig ist, sich völlig gereinigt zu Gott erhob. In gleicher Weise, wie er, müssen alle andern Kinder Gottes gereinigt werden. Solange bis Alles an seinen Ort gekommen ist und die Sohnschaft sich gereinigt erhoben hat, dauert dieser Prozeß; was der Hyle angehört, geht zu ihr, das Psychische verbindet sich mit der Hebdomas, das Pneumatische aber steigt als dritte Sohnschaft zur *ὑπερκοσμία* empor. Ist dieser Prozeß vollendet, dann fällt über alle, um die Unruhe ihres Strebens aufzuheben und ihnen den Frieden zu geben, der Schleier der *ἄγνοια* — das Niedrigere weiß nicht mehr um das Höhere, hört auf von Schmerz und Sehnsucht darnach ergriffen zu sein und ruht zufrieden an seinem Ort. [53])

Nicht viel später als Basilides trat Valentin auf, der geistvollste aller Gnostiker, mit einer reichen poetischen und speculativen Begabung. Auch er wurde zu Alexandria gebildet und soll daselbst bis 140 als Lehrer thätig gewesen sein, worauf er dann nach Rom ging und endlich 160 in Cypern starb. Sein System ist das tiefsinnigste und zugleich vollendetste, welches die Gnosis hervorbrachte. Es übte darum auch den größten Einfluß auf das Zeitalter aus.

Anfang und Urgrund ist der *βῦθος*, die selbst anfangslose (*προάρχη-προπάτωρ*) und durch sich selbst seiende Tiefe der Gottheit. Nach einigen Berichten wurde er einsam und ohne Gattin gedacht, nach andern aber war ihm die *σιγή* (auch *χάρις*) beigesellt, womit

---

[59]) conf. H. Kurtz: Handbuch der allgemeinen Kirchengeschichte. 3. Aufl. I. 1 Abth. p. 132—136; F. Chr. Baur: das Christenthum und die christliche Kirche der drei ersten Jahrhunderte p. 187—193; G. Uhlhorn: das basilidianische System mit besonderer Rücksicht auf die Angabe des Hippolytus dargestellt. — Die obige Darstellung des Basilides stützt sich durchaus nur auf die *φιλοσοφούμενα* des Hippolyt (VI. 230—244. ed Miller) und berücksichtigt die von Irenäus gegebene nicht, wonach das System Emanation und Dualismus lehren und so ziemlich mit dem valentinianischen zusammenfallen würde (cont. omn. haeres. I. c. 24, §. 3. p. 243—247.).

wohl das Schweigen, in welches die leere gestaltlose Ewigkeit des Urgrunds gehüllt war, angedeutet sein soll. Sie wird auch ἔννοια genannt, worin liegt, daß die Gottheit in ihrer Tiefe sich schon in einer Art des Wissens besaß und offenbar war. βύθος und ἔννοια sind die erste Syzygie, Gott nach seinen zwei Seiten als Object und Subject, als Sein und Idee, in ruhiger gleichsam magischer Selbstspiegelung, um einen Ausdruck J. Böhmes zu gebrauchen. Das Product dieser Ehe ist der νοῦς (μονογενής), das Selbstbewußtsein oder der Geist, welchen als Gattin die ἀλήθεια, das Reich der Ideen beiwohnt. — Hat sich der theogonische Prozeß bis zu dieser Höhe erhoben, so schreitet diese innere Sichselbstoffenbarung der Gottheit auch zu einer mehr äußerlichen Offenbarung fort, indem von der zweiten Syzygie der λόγος und die ζωή (die sprechende und lebenspendende, also nach Außen sich erweisende Gottheit), von dieser aber als viertes und letztes höchstes Geisterpaar der ἄνθρωπος (das Urbild des Menschen) und die ἐκκλησία (das ideale Reich und Leben desselben) erzeugt werden. So hat sich die Gottheit selbst concret gemacht und zum schöpferischen Geist erhoben, der eine zukünftige Welt der Idee und Potenz nach in sich trägt. In dieser Ogdoas schließt sich der erste und höchste Aeonenkreis ab, aber von ihm aus beginnt die zweite Emanation.

Um den vollkommenen Vater durch eine vollkommene Zahl von Aeonen zu verherrlichen, erzeugten λόγος und ζωή 10 Aeonen (ἡ δεκάς), ἄνθρωπος und ἐκκλησία vermochten aber nur die unvollkommene Zahl von zwölf (ἡ δωδεκάς) hervorzubringen. [60]) So existirten 30

[60]) Bei Irenaeus I. c. 1. §. 2 p. 14—16. werden sie in folgender Weise benannt: βύθιος καὶ μῖξις, ἀγήρατος καὶ ἕνωσις, αὐτοφυὴς καὶ ἡδονή, ἀκίνητος καὶ σύγκρασις, μονογενὴς καὶ μακαρία; dann: παράκλητος καὶ πίστις, πατρικὸς καὶ ἐλπίς, μητρικὸς καὶ ἀγάπη, ἀείνους καὶ σύνεσις, ἐκκλησιαστικὸς καὶ μακαριότης, θελητὸς καὶ σοφία. — Diese bestimmte Aeonenzahl und theilweise die ganze transcendente Geschichte dient nach Irenäus (I. c. 1, §. 3. p. 17; c. 3, §. 1—3. p. 39) zur Erklärung und Deutung mancher Ereignisse und Züge aus dem Leben Christi. Wir dürfen annehmen, daß im System jeder Aeon seinen bestimmten Sinn hatte, wenn wir auch nicht mehr im Stande sind, denselben ausfindig zu machen. (conf. Ritter i. a. W. V. 210—213.)

Aeonen und 15 Syzygien mit dem Vater, welche zusammen das πλήρωμα der himmlischen Welt bilden. Um sie abzuschliessen erzeugte endlich der Vater noch den ὅρος, gleichsam die Ordnung als Person, der alles Störende abhalten und die Harmonie im πλήρωμα befestigen soll und deßhalb mit 2 Kräften ausgerüstet ist, der ἐνέργεια μεριστικὴ καὶ διοριστική und der ἐνέργεια ἑδραστικὴ καὶ στηρητική.

Allein diese selige Harmonie der Aeonenwelt sollte doch gestört werden. Der jüngste und schwächste Aeon, denn die Wesenreihe steigt im Werthe emanatistisch abwärts, wird von der Sehnsucht ergriffen, den Vater in seiner Nähe zu erkennen, den nur der νοῦς vollkommen erfaßt, welchen aber die σίγη hindert, seine Erkenntniß den niedrigeren Aeonen mitzutheilen, weil sie ihnen zum Verderben gereichen würde. Die σοφία beruhigt sich aber darin nicht, sondern von ihrem Gatten sich trennend stürzt sie sich in den Urgrund und stört damit die Ordnung im πλήρωμα. Hätte sie ihre Absicht erreicht, so wäre sie in seiner Tiefe untergegangen, aber der Vater selbst läßt sie durch ὅρος auf ihren Platz zurückführen und jene Leidenschaft, die sie ergriff und trübte, von ihr nehmen. Und um jede fernere ähnliche Störung zu verhindern und das Band im πλήρωμα fester zu knüpfen, erzeugt der νοῦς die neue Syzygie des ἄνω χριστός und des ἅγιον πνεῦμα, wovon der Erstere die Aeonen über des Vaters unergründliches Wesen und ihre eigene Beschränktheit, sowie über Bedeutung und Wesen der Syzygie belehrt, während der Letztere sie mit neuer Kraft erfüllt. So wieder hergestellt preist das πλήρωμα den Vater und bringt ihm zum Dank den herrlichen Aeon σώτηρ oder Ἰησοῦς hervor, gleichsam die Quintessenz des πλήρωμα, indem jeder Aeon ihm sein Bestes gibt. Ohne Gattin aber lebt er, nur von einer dienenden Engelschaar umgeben.

Damit endigt sich jedoch die Dichtung nicht, es beginnt erst die Geschichte der sinnlichen Welt.

Dem πλήρωμα steht von Ewigkeit her das κένωμα, der absoluten Fülle die Leere gegenüber, wie Männliches dem Weiblichen, Form dem Stoff. Dahin sank das πάθος der σοφία hinab, welches als eine unzeitige Geburt (ἔκτωμα) schwächlich war und eine dunkle Ahnung seiner Abkunft und Aeonennatur besaß. Sein Name ist κάτω

σοφία oder Achamoth (von einer Zusammensetzung aus חָכְמוֹת oder חַכְמוֹת Weisheit und dem α privativum = אַכִימוֹת = ἡ σοφία ἔξω) auch ἐνθύμησις. Weil nun auch in Achamoth die höhere Natur des πλήρωμα wohnte, die jetzt in Gefahr stand, von der Leere verschlungen zu werden, so fühlte sich die ganze Aeonenwelt darauf bezogen, litt mit ihr und suchte sie zu sich zu erheben. Darum sendete ihr Christus den ὅρος, damit er sie gestalte und das Bewußtsein ihrer Abkunft in ihr erwecke. Dadurch ergriff sie eine heiße Sehnsucht und sie will dem zurückkehrenden ὅρος nacheilen, der sie aber durch das Wort *Iao* zurückschreckt, welches sie an den Unergründlichen und die Sünde ihrer Geburt erinnerte. Beschämt flieht sie in ihr Exil zurück und sehnt sich klagend nach der Erlösung. Der Anblick des ὅρος hat sie befruchtet und sie wird zur Mutter der Welt und des Demiurgen. Alle Formen und Gestalten der Welt drücken die Gefühle und Stimmungen der Achamoth aus, die ganze Natur erzählt ihre Seelengeschichte und trägt darum vorzugsweise einen elegischen Charakter, denn sie ist ja gleichsam ihre verkörperte Klage und Sehnsucht. Aus ihren Thränen entstanden die Quellen, Ströme und Meere, aus dem Wort Jao und dem dadurch in ihr hervorgerufenen Erstarren die Felsen und Gebirge, aus dem Lächeln unter Thränen aber, welches die Hoffnung der Erlösung in ihr verursacht, das Licht oder der heitere Aether, welcher über die Erde sich versöhnend ausspannt.

Die Achamoth ist aus drei Elementen gemischt, welche sich zu besondern Naturen gestalten, aus dem Pneumatischen, Psychischen und Hylischen. Aus dem letzteren gehen der Satan und die Dämonen hervor und sie haben daran ihr Gebiet, aus dem zweiten aber der Demiurg, welchen Achamoth zum Weltherrscher bildet, das erstere jedoch behält sie für sich zurück. Dieser ganze Vorgang, wodurch das Pneumatische, die Aeonennatur von den sie befleckenden Elementen abgesondert wird, dient offenbar zur Erlösung und Befreiung der Achamoth. Diese zieht sich in einen mittleren Ort zwischen dem πλήρωμα und der Welt zurück und wird hier von Christus zum Behufe ihrer Erlösung mit Ideen beschenkt, die sie durch den Demiurgen, der von ihrer Existenz und Einwirkung nichts ahnt, ausführen läßt. Demgemäß bildet dieser, nachdem er sich die 7 unteren Himmel zur Woh-

nung und Herrschaft gestaltet hat, den Menschen aus Erdenstoff und pneumatischen Samen, den ihm die Achamoth in die Hände spielt, hauchte ihm seinen psychischen Odem ein und versetzt ihn in den dritten Himmel. Als aber der Mensch sein Gebot übertritt, stürzt ihn der Demiurg auf die Erde herab und bekleidet ihn statt des früheren ätherischen Leibes mit einem dunkleren, materiellen. Das Menschengeschlecht breitete sich nun in seiner neuen Heimath aus und theilte sich in drei Klassen: die Pneumatiker, welche frei vom Gesetz des Demiurgen und den hylischen Affecten die psychische Selbstsucht und die sinnlichen Leidenschaften überwältigen; dann die Psychiker oder Juden, die unter der Zucht jenes Gesetzes zu äußerem Glück gelangen, aber auch zur Materie herabsinken können; endlich die Hyliker oder Heiden, welche der Herrschaft der Dämonen verfallen sind. Die Pneumatiker mit ihren höhern Tendenzen verstand der Demiurg nicht, die letzteren verachtete er; die seiner Natur vorzugsweise verwandten Psychiker aber erwählte er zu seinem Volk und verkündigte ihnen einen psychischen Messias. Indeß inspirirte die Achamoth seine Propheten, so daß sie einen höheren dem Demiurgen unbegreiflichen Erlöser verkündeten. Und als er nun in der Fülle der Zeit seinen Messias schickte, den Menschen Jesus mit ätherischem Leib, da ließ sich auf diesen bei seiner Taufe im Jordan der himmlische σώτηρ oder Jesus herab, um die Erlösung im Sinne des πλήρωμα zu vollbringen. Ein Jahr lang wohnte er auf Erden im Menschen Jesus und verkündigte sein höheres Evangelium — die Gnosis — welchem sich der Demiurg staunend unterwirft und welches die Pneumatiker befähigt, sich zum πλήρωμα, von dem sie nun deutlich wissen, zu erheben. Während der psychische Jesus von den Juden gekreuzigt wird, bleibt der pneumatische und himmlische unversehrt und geht in seine Heimath zurück, von jetzt an durch den ausgestreuten Samen seiner Lehre die Menschheit zur Erlösung befähigend. Die Pneumatiker eignen sich ein tieferes Verständniß derselben an und werden daher durch die Gnosis, die Psychiker (Katholiken) aber durch die Pistis, einem minder hohen Grad der Erkenntniß, ihrer verschiedenartigen Vollendung entgegengeführt. Ist einmal der Materie alles pneumatische und psychische Leben entzogen, dann erreicht das große Drama seinen Abschluß und wird Achamoth von σώτηρ und seinen Engeln in das

πλήρωμα erhoben, wo er mit ihr sich vermählend die Harmonie und Seligkeit desselben vollkommen wieder herstellt. Alle pneumatischen Naturen gehen in das πλήρωμα ein und vermählen sich mit den Engeln des σώτηρ, die psychischen erheben sich aber mit dem Demiurgen an jenen mittleren Ort in der Nähe des πλήρωμα, welchen die Achamoth einstmals einnahm und vernehmen hier den Jubel der Aeonenwelt, der auch in ihnen beseligende Gefühle hervorruft. Das Hylische hingegen geht unter, denn aus dem Samen der Hyle bricht Feuer hervor und verzehrt sie selbst mit allem, was zu ihr gehört. So ist die letzte böse Folge von der Sünde der σοφία getilgt, die Seligkeit der Aeonenwelt nach Leid und Arbeit in höherer Weise wieder hergestellt und die Apokatastasis vollendet.[61])

Valentin hatte mehrere Schüler und von ihm entlehnte das Meiste auch die gnostische Secte der Ophiten, die in ihren Anfängen wahrscheinlich älter ist als sein System. Sie unterscheiden sich nur durch ihre größere Verachtung des Demiurgen, den sie nicht nur als ein beschränktes, sondern Gott geradezu opponirendes Wesen darstellen, sowie durch ihre eigenthümliche Auffassung des in der Genesis erzählten Sündenfalls, woraus sich ihre feindselige Stellung zum Judenthum und ihr heidnischer Ursprung kundgibt. Sie lehren nämlich, daß die Schlange im Paradies von der Achamoth zur Belehrung der Menschen geschickt worden sei, um sie zum Ungehorsam gegen das Gebot des Demiurgen zu überreden und dadurch seiner Herrschaft zu entreißen. Weil er sich als einen Feind der Aeonenwelt überhaupt erweist, wird er im Erlösungsproceß nicht, wie bei Valentin, zu einer höhern Existenzweise erhoben, sondern geht mit der Hyle unter.[62])

---

[61]) Die obige Darstellung folgt mit Berücksichtigung des Irenäus (lib. I. c. 1—7, 11—87) größtentheils Kurtz im a. W. 136—140. Sehr gelungen ist auch die Bearbeitung von Ritter i. a. W. V. 191-285. Eine geistvolle Darstellung und Exegese findet sich bei Baur: Christliche Gnosis. 124—170.

[62]) Der Verfasser der φιλοσοφούμενα zählt verschiedene Modificationen des ophitischen Systemes auf. Conf. Kurtz i. a. W. 141—144; Neander K. G. II. 764—774. Mit der ophitischen Lehre ist auch das System des Buches Pistis Sophia (1851 zu Berlin herausgegeben von M.

Karpokrates aus Alexandrien, wahrscheinlich ein Zeitgenosse des Valentin, scheint namentlich von Platon in seinen gnostischen Lehren bestimmt worden zu sein. Er denkt Gott als Urmonas, als ewige unterschiedslose Einheit, woraus alles ausgeflossen ist und wohin es wieder zurückströmt. Die Engel, die die Welt ausgestalten sollten, sind von ihm abgefallen, suchen die mit ihnen verwandten zur Körperwelt herabgesunkenen Geister, die Menschen unter ihrer Botmäßigkeit festzuhalten und durch eigene Gesetze und selbsterfundene Religionen in Parteien zu zerspalten. Wie aber der Urgott nur Einer ist, so ist auch die wahre Religion nur Eine, nämlich seine Erkenntniß und sein Cultus. Nach ihr hat jeder Geist zu ringen, welcher selig werden und nicht der Seelenwanderung verfallen will. Von ihr, die als Weltreligion alle particularen Religionen zerstören wird, haben bereits die Genien der Menschheit: Orpheus, Pythagoras, Platon Christus und Andere gesprochen. Ihr universales Evangelium will auch Karpokrates verkündigen, worin ihm sein Sohn Epiphanes nachfolgt. [63])

Die bisher charakterisirten gnostischen Systeme sind vorzugsweise monistisch, d. h. sie lehren die Einheit des Seins und betrachten die Hyle als etwas Leeres, Wesenloses, bloß Schattenhaftes, das in ihr Nichts zurücksinkt, wenn die Theile der göttlichen Substanz ihr wieder entzogen sind. Nur bei den Ophiten könnte man vielleicht eine reellere Auffassung der Materie und darum dualistische Anklänge entdecken. Eigentlich dualistische Gnostiker sind jedoch Saturnin aus Antiochien, lebend unter Hadrian, und Bardesanes, um 170 zu Edessa, bei welchem der Einfluß der parsischen Religion offen daliegt.

Nach Saturnin emanirte aus dem unbekannten Gott stufenweise die Geisterwelt. Die niedrigsten sind die sieben Planetengeister, mit ihrem Haupt, dem Judengott. Diesem Lichtreiche gegenüber steht von Ewigkeit her in schroffster Feindseligkeit der Herrscher der Hyle, Sa-

---

G. Schwartze und J. N. Petermann), welches zunächst als ein Synkretismus verschiedener gnostischer Anschauungen erscheint, am nächsten verwandt. Conf. hierüber R. Köstlin in den theologischen Jahrbüchern von Baur und Zeller XIII. 1. u. 2. Heft. 1854.

[63]) Neander K. G. 774—778.

tan. Die Planetengeister wollen ein vom πλήρωμα unabhängiges und selbstständiges Reich gründen, fallen deshalb in die Hyle ein, reißen einen Theil davon an sich und benützen sie als Stoff für die Bildung der sinnlichen Welt, zu deren Wächter sie den Menschen aufstellen, welchen sie nach einem leuchtenden Bilde, das ihnen Gott zeigte, gestalteten. Allein sie vermochten nicht dem Menschen die aufrechte Gestalt zu geben, so daß sich Gott, dessen Bild er war, seiner erbarmte und ihm einen Lichtfunken einsenkte, welcher ihn mit pneumatischem Leben erfüllte und aufrichtete. Darüber erzürnt Satan, setzt diesem pneumatischen Geschlecht ein hylisches entgegen und läßt jenes durch seine Dämonen verfolgen. Daher erweckt der Judengott Propheten, die seinem Geschlecht einen Messias verkündigen, der es von diesen Leiden befreien wird. Aber auch Satan schickt Propheten und hindert den Judengott seine Absichten zu erreichen. Da erbarmt sich abermals der höchste Gott und schickt den Aeon νοῦς in einem Scheinkörper auf die Erde, damit er als σώτηρ die Pneumatiker belehre, sich durch Gnosis und Askese sowohl vom Demiurgen wie vom Satan zu befreien und so gereinigt ins πλήρωμα einzugehen.[64])

Ueber Bardesanes haben wir keine sichern Nachrichten. Er wird als ein Anhänger des Valentin bezeichnet, was sich aber als unrichtig erweist, wenn die Ansichten, die in der bekannten Compilation des dialogus de recta fide (sect. III. et IV) ein angeblicher Anhänger des Bardesanes ausspricht, auf ihn zurückgeführt werden dürfen. Hiernach ist seine Lehre Dualismus. Andere dualistische Gnostiker sind Marcion und Hermogenes. Der Erstere kam um 150 nach Rom und machte sich hier durch die Vermittlung des Cerdon mit der Speculation des Saturnin bekannt, aus der er einiges sich aneignete, um für seine Annahme eines schroffen Gegensatzes zwischen den vorchristlichen Religionen und dem Evangelium gleichsam eine metaphysische Stütze zu gewinnen. Uebrigens war bei ihm die Speculation Nebensache, sein Hauptaugenmerk hatte er auf die sittliche Praxis gerichtet. Er wollte von einer Geheimlehre nichts wissen, verwarf die allegorische Exegese und überhaupt die Ueberordnung der Gnosis über den

---

[64]) Kurtz a. a. W. 146–147.

Glauben.[65]) — Hermogenes begegnet uns in den Schriften des Tertullian, der gegen ihn polemisirte. Er scheint gegen das Ende des zweiten Jahrhunderts in Nordafrika gelebt und von der peripatetischen Philosophie sich Einiges angeeignet zu haben. Gott und die Materie waren ihm die Principien der Welt. Während jener sich einer ewigen harmonischen Bewegung erfreut, ist diese gleichfalls ursprünglich, aber regellos bewegt, weßhalb sie, wenn auch nicht böse, doch mangelhaft ist. In ihrem Schooße liegt alles Körperliche und Seelische. Wie vom Magnet das Eisen, so wird sie von der Schönheit Gottes angezogen, vermag aber seine Harmonie nur getrübt zu reflectiren, woraus sich die vielen Uebel der Welt erklären.[66]) — Eine ganz eigenthümliche Gestalt der Gnosis ist der Roman der Clementinen, eine polemische Tendenzschrift, die vom Standpunkte des Judaismus gegen Marcion und den Paulinismus gerichtet ist. Auch hier finden sich neben emanatistischen Vorstellungen die Spuren eines dualistischen Gegensatzes des guten und bösen Princips in der Geschichte der Menschheit.[67])

Die letzte Form der Gnosis ist der Manichäismus, der gegen das Ende des 3. Jahrhunderts im persischen Reich von einem gewissen Mani gegründet wurde und sich unter mancherlei Modificationen bis tief in das christliche Mittelalter hinein erhielt. In diesem System, das einen ganz orientalischen Charakter trägt und keine Einflüsse irgend einer philosophischen Schule erfahren zu haben scheint, überwuchert die Phantasie und der Mythus fast ganz den Begriff. Wie bei Saturnin, so wird auch hier die parsische Religion in einer dualistischen Auffassung mit dem Christenthum in eine äußerliche Combination gebracht, zu welchen Factoren noch buddhistische Elemente hinzutreten.[68])

---

[65]) Ueber Marcion conf. Neander K. G. II. 791–820; Kurtz, K. G. I. 149—154.

[66]) Ueber Hermogenes conf. Ritter i. a. W. V. 178—183.

[67]) Ueber die Clementinen conf. Baur: Christl. Gnosis p. 300–403, und: das Christenthum in den 3 ersten Jahrhunderten 197 ff.

[68]) Ueber die Elemente des Manichäismus conf. Baur: Das Manichäische Religionssystem. Tübingen 1831. Ueber die Verwandtschaft des Manichäismus mit dem Parsismus p. 334—356, über den Zusammenhang

Baur sagt: „Die Untersuchung des Verhältnisses des Manichäismus zum Heidenthum, Judenthum und Christenthum erweist, daß derselbe mit jeder dieser drei Religionsformen in gewissem Sinne verwandt ist, aber auch wieder von jeder mehr oder minder abweicht. Am geringsten ist die Berührung mit dem Judenthum, doch erkennt der Manichäismus auch in diesem ein aus uralter Offenbarung erhaltenes inneres Element. Der scharfe Gegensatz, in welchem sich der Manichäismus selbst zum Heidenthum setzte, konnte sich nur auf die sinnliche Seite desselben beziehen, auf den gewöhnlichen Polytheismus und Idolencultus, im Ganzen aber trägt der Manichäismus den Geist und Charakter der alten Naturreligion entschieden an sich. Mit dem Christenthum aber wollte er ebenso nahe befreundet sein, als er dem Heidenthum ferne zu stehen behauptete, was aber als ächter Inhalt des Christenthums gelten sollte, war nur die dem Manichäismus eigene, in die Sprache des Christenthums gekleidete Form der alten Naturreligion" [69]).

Der Manichäismus nahm für sich das vollkommene Verständniß des Christenthums in Anspruch und betrachtete sich als eine reifere Stufe der christlichen Kirche, weil er die Belehrungen des Parakleten erhalten habe, von dem Christus verhieß, daß er seine Jünger in alle Wahrheit einführen werde. Darum behandelte er auch die heilige Schrift des neuen Testamentes, denn die des alten verwarf er gänzlich, sehr willkürlich und ließ daraus nur gelten, was mit seinen Ideen übereinstimmte. Augustinus, welcher bekanntlich selbst

---

und Unterschied zwischen Mani und Zoroaster p. 416 - 428. Aus dieser letzteren Untersuchung ergibt sich auch eine sehr bedeutende Abweichung des Mani von Zoroaster, so daß es nichts Unwahrscheinliches hat, wenn erzählt wird, daß jener von den Magiern als Häretiker verurtheilt wurde. In demselben Verhältniß, in welchem sich der Manichäismus von der zoroastrischen Lehre entfernt, nähert er sich der indischen, namentlich buddhistischen 434 - 87. — Wenn sich auch zwischen den früheren gnostischen Systemen und dem Manichäismus kein historischer Zusammenhang nachweisen läßt, so ist es doch aus dem ganzen Inhalt des letztern klar, daß sein Urheber mit jenen theilweise bekannt geworden sein muß.

[69]) Baur i. a. W. 404.

eine Zeit lang vom Manichäismus befangen war, zerstörte endlich das luftige Märchengewebe desselben, nachdem er ihm durch eine tiefere Auffassung vom Ursprung und Wesen des Bösen allen wissenschaftlichen Boden genommen hatte.

Die manichäische Lehre lautet:

Von Ewigkeit her stehen sich zwei Principien gegenüber, das Gute, wohnend in einer Welt des Lichts, daher auch sein Symbol das Licht ist, und umgeben von 12 reinen Geistern, die mit ihm darin herrschen, und das Böse im Reiche der Nacht, der Fürst der Finsterniß, umgeben von Dämonen, die ὕλη. Dort ist selige Eintracht, hier beständiger Aufruhr. Die beiden Principien sind nicht im absoluten Gegensatze zu einander gedacht, weil sie sich sonst wie Sein und Nichtsein verhalten müßten; die ὕλη ist vielmehr dem Manichäismus selbst etwas Seiendes, sein Sein positiv Bethätigendes und Lebendiges. Andererseits wird von Anfang an auf die Seite des Guten das Uebergewicht gelegt, indem die Lichtwelt an Umfang und Kraft die Finsterniß überragt. — Die Lichtwelt besteht aus den 5 reinen Elementen: Feuer, Licht, Wasser, Luft und Erde; das Reich der Dämonen aus den 5 unreinen: Sturm, Schlamm, Nebel, Qualm und lichterloher Glut. Die beiden Welten mit ihren Bewohnern sind nicht geschaffen, sondern so ewig wie ihre Fürsten.

Aus diesen beiden Principien ist das gegenwärtige Dasein durch Mischung hervorgegangen, weßhalb sich auch der Gegensatz des Guten und Bösen darin findet. Weil es unmöglich ist, daß das Gute ein Verlangen nach dem Bösen hat, so muß die Welt durch die Thätigkeit der Hyle verursacht sein. Die Bewohner der Finsterniß erblickten einst von ferne das glänzende Lichtreich und beschließen, von Neid und Begierde entflammt, sich dasselbe anzueignen. Dem guten Gott entgeht aber ihre Absicht nicht und er erzeugt, um die Grenzen seines Reiches zu beschützen, die Mutter des Lebens. Diese, weil sie selbst noch zu erhaben ist, um mit den Dämonen zu kämpfen, bringt den Urmenschen hervor, auch Sohn Gottes und λόγος, Jesus und Christus genannt. Dieser bewaffnet sich mit den fünf Elementen und zieht gegen die Dämonen aus, welche ihm aber einen Theil seiner glänzenden Rüstung entreißen und ihn vielleicht ganz erschlagen hätten, wenn nicht der gute Gott auf sein Flehen einen neuen Aeon, den lebendigen

Geist, gezeugt und zu seinem Beistand herabgesendet hätte. Dieser entreißt ihn der drohenden Gefahr, erhebt ihn als Jesus impatibilis in die Sonne, von wo aus er mit seinem Strahlengeschoße die Dämonen bekämpft und die ihm entrissenen Lichttheile anzieht, die als Jesus patibilis vom Reiche der Finsterniß gefangen gehalten und die dunkle Materie durchleuchtend und gestaltend zur Weltseele geworden sind. So ist ein aus Licht und Finsterniß gemischtes Mittelreich entstanden. Das von der Materie gebundene Licht strebt beständig in seine Heimath empor und wo es immer zu einer lebendigen Gestaltung kommt, da befreien sich, unterstützt durch die Anziehung des Sonnengeistes, immer mehr Lichttheile und steigen aufwärts, wo sie zunächst von dem im Aether wohnenden Lebensgeist vollständig geläutert, dann durch die 12 Sternbilder als Lichteimer aufgeschöpft und durch Sonne und Mond als Lichtschiff in die Lichtwelt übergeführt werden. Darüber erzürnt Satan und macht seinen Anhang mit der drohenden Gefahr einer einstigen Entziehung aller Lichttheile bekannt, worauf ihm dieser alles in seinem Besitze befindliche Licht übergibt, damit er darüber wache. Satan gestaltet nun nach dem Bilde des Urmenschen den Menschen und concentrirt in seiner vernünftigen Seele alle gesammelten Lichttheile und gibt ihm, um diese gefangen und niedergedrückt zu halten, eine zweite aus den Elementen der Materie geformte unvernünftige Seele, die voll Sinnlichkeit und Begierde war. Sie zu ernähren, gestattet er dem Menschen den Genuß von allen Bäumen, mit Ausnahme des Baumes der Erkenntniß, damit er beständig in Abhängigkeit und Unwissenheit über seinen Ursprung bleiben möchte.

Aber der Sonnengott nahte sich ihm in Schlangengestalt und verleitet ihn zum Uebertritt dieses Gebotes. Da schaffen die Dämonen, die ihre Absicht neuerdings gefährdet sehen, das Weib und verleiten den Menschen zur Ehe, wodurch immer neue Seelenkerker geschaffen und seine vernünftige Seele immer mehr zersplittert und geschwächt und in die Bande der Materie geschlagen wird. Das auf solche Weise entstehende Menschengeschlecht verführen sie dann durch die falschen Religionen des Judenthums und Heidenthums. Da erbarmt sich endlich der Sonnengeist, Jesus impatibilis, über die Menschen und läßt sich in einem Scheinleib zu ihrer Befreiung herab. Er klärt

sie über ihren himmlischen Ursprung und ihre Lichtnatur auf und gibt ihnen die Mittel zur Erlösung aus der Knechtschaft der Materie an. Satan, darüber ergrimmt und unbekannt mit seiner wahren Wesenheit, läßt ihn kreuzigen; indeß ist Christi Leiden nur scheinbar und dient zum Symbol der Schmerzen, welche der Jesus patibilis in jeder einzelnen Seele, als ein Theil von ihm, durch die Hyle erdulden muß.

Christi Lehre wurde noch bei seinen Lebzeiten von den Aposteln falsch verstanden und nach seinem Tode vollends entstellt. Indem er dies voraussah, verhieß er den Paraklet, der seine Lehre reinigen und sein Werk vollenden sollte. Dieser erschien nun in Mani, mit welchem das Reich Gottes anbricht; denn jetzt reißt sich die Weltseele, ihrer himmlischen Heimath gedenkend, von der Materie los; unbewußt in Pflanzen und Thieren, mit Bewußtsein im Menschen, der sich jeder Berührung mit jener enthält und die in der Pflanzenwelt sich findenden Lichtelemente in sich aufzunehmen sucht. Wer sich während seines Lebens nicht völlig reinigt und befreit, der muß in neuer Verkörpung denselben Prozeß von vorne wieder beginnen; wer sich aber der Materie selbst ergibt, der theilt dereinst ihr Loos. In einem allgemeinen Weltbrand wird die letzte Läuterung vollbracht, die Materie sinkt, aller Lichttheile beraubt, in das Nichts zurück, Satan und sein Reich werden vollständig überwunden und die Apokatastasis vollbracht.[70])

Neben der Gnosis war der zweite bedeutende Gegner des Christenthums der Neuplatonismus, welcher gleichfalls in Alexandrien seine Wiege hatte. Unter den Einflüssen der orientalischen Religionen erwuchs er aus der philonischen Theosophie und der Verbindung früherer griechischer Systeme, namentlich des Platon und Aristoteles, so daß er gleichsam die ganze Ideensumme der Vorzeit in sich zu concentriren schien. Als derjenige, welcher seine Grundlinien zu zeichnen unternahm, wird Ammonius Saccas genannt, der gegen den Schluß des zweiten Jahrhunderts in Alexandrien auftrat und vielleicht bis in die Mitte des dritten daselbst wirkte. Er war christlicher Ab-

---

[70]) Die obige Darstellung des Manichäismus ruht auf Baur's angeführtem Werk, dann auf Kurtz K. G. I. 1 Abth. 160—169; Neander K. G. II. 824—871.

kunft, verließ aber seine väterliche Religion und wurde ein Anhänger der heidnischen Philosophen.

Seine Schüler Longin, Origenes[71]), Herennius und Plotin zerstreuten sich nach seinem Tode nach allen Himmelsgegenden hin. Der Letztere ließ sich später in Rom nieder, nachdem er es vorher versucht hatte, mit dem Heereszuge des Kaisers Gordian in den tiefen Osten einzudringen, um hier die Weisheit der Magier und Inder zu erforschen, aber durch die Niederlage desselben daran gehindert worden war.

Er übernahm es die Gedankenkeime seines Meisters zu einer umfassenden systematischen Weltansicht zu entwickeln und Rom, wo die politische Majestät der alten Welt ihren Sitz hatte, auch zur Metropole der Wissenschaft, zur Herrscherin auf dem Gebiete des Geistes zu erheben. So wurde er, dem neben reicher philosophischer Begabung auch ein tief religiöses Gemüth und die dichterische Weihe geworden war und den darum sein Zeitalter als einen wiedererstandenen Platon feierte, der zweite Stifter des Neuplatonismus.

Der Neuplatonismus ist der Abschluß der griechischen Philosophie, in welchem der seit Anaxagoras herrschende und von Plato und Aristoteles nicht überwundene Dualismus in einen idealistischen Monismus aufgehoben wird, der aber noch deutlich die Spuren des ersteren an sich trägt.

Unter der Bearbeitung des Plotin erwuchsen die Ideen des Ammonius zu folgendem Systeme:

Das Princip, woraus und wofür alles ist, ist nichts von Allem was ist. Es ist die unendliche Möglichkeit, welche zugleich reine Energie und Kraft ist; das absolut Einfache, die reine Thätigkeit ohne Substrat. Als letztere ist es ein beständiges nothwendiges Schaffen und Hervorbringen.

Gott als wahrhafte absolute Monas unterscheidet und bezieht sich nicht in sich selber, weßhalb er auch kein Bewußtsein hat und nicht denkt, da das Denken Vielheit erfordert und produzirt. Aus demselben Grunde ist er auch willenlos, weil der Wille eine Zweiheit voraussetzt, Wollen und Gewolltes. Als reines Schaffen ist er über

---

[71]) Ist wohl von dem christlichen Origenes zu unterscheiden, welcher jedoch gleichfalls ein Schüler des Ammonius war.

dem Willen und indem er schaffend nur sich selbst realisirt, ist er ganz unabhängig und frei.

Er ist der absolut Transcendente und daher über alles hinaus, über Bewußtsein und Bewußtlosigkeit, über Ruhe und Bewegung, ja über das Leben und Sein selbst.

Da die absolute Monas über der Ideenwelt steht, so steht sie auch über unserm Erkennen, weil alles Erkennen sich nur auf Ideen bezieht. Das Denken muß sich selbst verlassen und zum Nichtdenken werden, soll es sich zu jener erheben. Sie kann nur in seliger Anschauung erfaßt werden, wo das in uns mit ihr Verwandte, das Eine in uns, uns mit ihr vereinigt. Gott ist unaussprechlich, wir wissen nicht was er ist, sondern nur daß er ist.

Indem aber die Gottheit Princip der Dinge ist, so werden ihr via causalitatis unter beständiger Hervorhebung der Supereminenz auch positive Prädicate beigelegt.

Gott ist Ursprung und Ziel aller Wesen, ihr Maaß und ihre Grenze. Als Urquell aller Formen ist er die höchste Schönheit, die selbst gestaltlos über aller Schönheit ist und sie erst verleiht; als Urquell der Gedanken ist er das höchste Denken, von dem die Ideen ausgehen und der selbst als König über ihrem Reiche steht. Er ist das höchste Gut, dessen Seligkeit, Vollendung und Fülle überströmt und allem Möglichen neidlos das Dasein gewährt. Als das absolute Gut genügt er sich selbst und hat kein Verlangen; daher bedarf er auch des Schaffens zu seiner Seligkeit nicht, wohl aber bedarf alles seiner, und er zieht darum alles, was von ihm ausgeht, wieder an sich.

Die göttliche Monas bleibt bei ihrem Schaffen unbewegt, in sich selbst ruhend, ohne Wissen und Wollen, naturnothwendig erschafft sie alles, wie die Sonne leuchtet und die Blume duftet. Das Schaffen ist eine ewige Folge ihrer Natur, ein wesentliches Prädicat ihres Begriffes.

Was aber nun von der Einfachheit aus und hervorgeht, muß ein vom Eins Verschiedenes und Anderes, muß ein Nicht eins, eine Vielheit sein. Das Hervorgehen der Dinge stellt sich als die Entfaltung der Einheit in die Unendlichkeit dar, wie sich der Punkt der Sonne in einer leuchtenden Strahlenkugel ausbreitet. Je näher die Wesen der Monas stehen, um so ähnlicher sind sie ihr, je tiefer sie abergestellt sind, um desto mehr nimmt die Zerstreuung und Vielheit überhand.

Insoferne jedoch die Vielheit nur aus Einheiten besteht, trägt jedes Seiende als Einheit die Signatur seines Ursprungs und bleibt, weil alles in dem ist, von dem es hervorgebracht wird und stets seiner zur Existenz bedarf, auch in der Urmonas. In ihr ist Alles, während sie selbst von nichts umfaßt wird und daher überall und doch nirgends ist. In ähnlicher Weise umfaßt auch in der Stufenreihe der Wesen jede höhere Existenz die tiefer gestellte, weil sie sich zu ihr produzirend verhält.

In allen Existenzen stellt sich demnach nur die Eine göttliche Kraft und Wesenheit in besonderen Formen und Producten dar, nur ein Leben ist es, welches das All durchströmt und erhält — das göttliche.

Indem nun das Gewordene sich zu seinem Ursprung, als zu seinem Gut, sehnsüchtig zurückwendet und ihn zu erfassen sucht, wird das blos Seiende zu einem Denkenden. Alles Dasein strebt nach Beschauung, nach Erfassung seiner Ursache und nur die Intensivität derselben unterscheidet die Wesen.

Aus der Urmonas geht zunächst der Geist des Universums, der *νοῦς* hervor, welchem alle Geister entspringen. Er ist das erste Sein und die erste Thätigkeit nach dem göttlichen *ὄν*. Indem er sich sehnsüchtig darauf bezieht und es begehrend umkreist, in einer Bewegung, die zugleich Ruhe ist, wird er zum Denken, aus dem bloßen Sein, was er als Product ist, wird er durch diese Thätigkeit *νοῦς*, aus dem Object ein Subject. So ist er nicht mehr reine Einheit, sondern hat den Dual des Bewußtseins, des Denkens und Gedachten in sich. In seiner ewigen Thätigkeit der Anschauung des Absoluten macht er sich zu einem Vernunftsystem, dessen Momente, die Ideen, wie er selbst ist, Einheit von Sein und Wissen, Subject und Object sind. Jeder Gedanke des *νοῦς* ist gleichsam eine Theilanschauung des *ὄν* und bildet sich dadurch zu einer besonderen ewigen Form des Seins. Die Ideen, weil sie ein das Absolute anschauendes und sich darauf beziehendes Seiende, ein Moment des seienden *νοῦς* sind, sind zugleich Substanzen (*οὐσίαι*) und daher ist ihr Reich und Organismus, wo jedes Glied das Ganze produziren hilft und wieder davon produzirt wird, jede Idee in allen lebt und alle in jeder, das wahrhafte und eigentliche All, die absolute Wirklichkeit. Die Ideen sind aber auch Kräfte, denn sie wirken neue Existenzen, zu

denen sie sich als die Urbilder verhalten, weßhalb ihre Welt auch ein großes allbelebtes Wesen und das Prototyp der Sichtbarkeit genannt wird. Sie ist endlich die höchste Wahrheit, Schönheit und Harmonie, weit erhaben über Raum und Zeit.

Der νοῦς wird bald als Vorsteher der Ideenwelt, bald aber wieder als ihre Einheit gedacht, der sie umfaßt, wie die Gattung die Arten, das Ganze die Theile. Er ist Einheit von Denken und Sein, Einheit und Vielheit, Ruhe und Bewegung und darum werden die fünf Kategorieen des platonischen Sophisten: ὄν, ταυτότης, ἑτερότης, στάσις und κίνησις, als seine allgemeinsten Formen und die höchsten Gattungsbegriffe (γένη) genannt, aus deren Zusammenwirken erst die Artbegriffe (εἴδη), die nähere Bestimmung und Formation des νοῦς oder der Ideenwelt hervorgehen.

Der νοῦς, welcher nach der Urmonas an der Spitze alles Seienden steht, ist der Urheber alles Folgenden oder näher ausgedrückt, ist gleichsam das Organ, wodurch das Absolute in die Tiefe hinabwirkt. Während er sich um jene bewegt und sich selbst zu einem κόσμος νοητός gestaltet, erschafft er in einer nach außen gehenden Thätigkeit das unter ihm Befindliche. Durch eine unmittelbare, ihm selbst unbewußte und schlechterdings nothwendige Emanation — denn er wendet den Blick von der Gottheit nicht ab und in die Tiefe hinunter — fließt aus der Ueberfülle seines Wesens die Weltseele hervor, welche das Mittelglied zwischen der übersinnlichen und sinnlichen Welt bildet und theils in der Anschauung des νοῦς, theils in der Beherrschung der letzteren ihr unendliches und wandelloses Leben lebt. Indem sie sich zum νοῦς emporwendet und ihn beschaut, ist sie Reflexion über ihn und discursives Denken (διάνοια), und bildet in sich die Ideenwelt zu einer Begriffswelt um. So wird sie selbst Logos, als Raum und Einheit der Begriffe (λόγοι), und ist gleichfalls eine organische, eine Vielheit in sich tragende Einheit. Gleichfalls blind und unwillkürlich wirkt sie als diese Begriffswelt in die Tiefe hinab, die Natur beseelend und gestaltend und vernünftig ordnend. So kömmt in dieser, freilich vielfach abgeschwächt, die Ideenwelt zur Darstellung. Als die Herrscherin der Natur ist die Weltseele die göttliche Vorsehung, die allgegenwärtig auch auf das Einzelnste sich erstreckt, über

Zeit und Raum sich erhebt und sie zugleich produzirt; die die Natur in sich trägt, ohne von ihr umfaßt zu sein.

Aus ihr gehen von Ewigkeit her die anderen Seelen hervor, die von einander unabhängig und doch verbunden untereinander sich wie die Glieder eines Organismus verhalten. Sie haben ein unvergängliches Sein und sind nur mit ihrem Thun und Leiden der Zeit verfallen. Sie sind mannigfaltig nach Charakter und Intelligenz verschieden, jede ist, wozu sie sich selbst macht und bestimmt. Manche sind mit den höheren Mächten eins und streben zu ihnen empor, andere entfernen sich gänzlich von ihnen. So findet in ihrem Reich ein beständiger Wechsel, ein fortwährendes Empor- und Herabsteigen statt.

Drei Klassen von Seelen müssen unterschieden werden: die göttlichen, dämonischen und menschlichen. Die ersteren ruhen wie die Weltseele ewig in der Anschauung höherer Wesen, die anderen treten schon aus dieser Vollendung heraus, verkehren aber noch immer mit höheren Regionen, die dritten endlich gehen in den vollen Wechsel ein. Die ersteren sind die Seelen der Gestirne und sinnlichen Sphären — auch die Erde ist von einer solchen vernünftigen Seele durchwaltet — die Götter, die wir im Sternenmantel des Himmels wahrnehmen. Zwischen ihnen und den Menschenseelen, in der irdischen Atmosphäre unter der Mondbahn befinden sich mit einem ätherischen Leib die Dämonen, die in einer freien Beziehung zur Materie stehen. Die menschlichen Seelen sind endlich diejenigen, welche sich von der Beschauung des Göttlichen abwandten, in die Endlichkeit gezogen, mit Körpern bekleidet und ihrer ewigen Natur bis zur völligen Vergessenheit entfremdet worden sind.

Das äußerste Glied in der Kette der Wesen, die Peripherie in der Kugel des Universums ist die Materie, der Gegensatz der Monas, die absolute Zerstreuung, Form- und Bestimmungslosigkeit. Sie ist als das Begriffslose das Unbegrenzte (*ἄπειρον*), die bloße Möglichkeit und Beraubung, die höchste Bedürftigkeit des Seins und darum dem Nichts verwandt. Sie ist das indifferente neutrale Substrat für die verschiedensten Bestimmungen; aber jede Bestimmung bleibt ihr äußerlich und ist blos scheinbar und oberflächlich, es kommt zu keiner wahren Verbindung zwischen ihr und der Form. Sie ist die vollendete Armuth, die, wie die Finsterniß, nicht direct, sondern nur indirect

aus ihrem Gegensatz erkannt werden kann; das Böse, wozu es mit der immer weiter fortschreitenden Entfaltung des Urseins kommen mußte.

Indem die Weltseele auf die Materie einwirkt, prägt sie in ihr ihre Begriffe aus und bringt dadurch mittelbar auch die Ideenwelt zur Darstellung und Erscheinung: es entsteht die Natur, welche von jener wie Glanz vom Feuer geboren selbst eine wirkende Seele ist, die in immer gleicher Ruhe ohne Mühe und Berechnung die Materie durch Mittheilung der Form gestaltet und ihr feste Zahlenverhältnisse einbildet.

Die Natur ist ernährende und plastische Seele im Gegensatz zur vernünftigen (ψυχὴ νοερά); sie ist ein beseelter Leib, worüber die denkende Seele steht, die ihr den Ursprung gab. Ihr Leben besteht in dem fortwährenden Abbilden der höheren Welt im Medium der ὕλη. Diese zieht die Einheit des λόγος in Gegensätze auseinander und erzeugt damit Raum und Zeit, da sie, ihrem Wesen nach einheitslos und zerstreut, die Begriffswelt nicht an einem Punkte und in einem Momente darzustellen vermag. Das Leben der Natur, von dem die aristotelischen Kategorieen gelten, ist aber ohne Anfang und Ende, innerhalb ihrer Grenzen lebt sie ewig fort. Da alle ihre Gegensätze in höheren Harmonieen zusammenklingen, so ist sie vollkommene Schönheit, denn gerade diese erfordert Vielheit und Mannigfaltigkeit der Gestalten. Diese sind nur Glieder im Organismus der Natur, welche alle von der Seele des Ganzen beherrscht sind und auf sie wieder zurückwirken.

Auf dieser organischen Einheit der Natur, wo Alles in einander wirkt und lebt, beruht die Möglichkeit der Mantik und Magie.

Mag nach der metaphysischen Construction die Natur und Welt, weil sie aus verschiedenen Factoren sich aufbaut, ein Mittleres zwischen Gut und Bös und nur ein wesenloses Schattenbild der wahren Wirklichkeit sein, aus der die Seele wieder flüchten muß, so sehr kann sich der classisch hellenische Geist, der den Neuplatonismus durchdringt, nicht verläugnen, daß er nicht wieder in die höchste Lobpreisung derselben ausbräche. Mit poetischem Enthusiasmus und philosophischer Tiefe spricht Plotin die Herrlichkeit des Kosmos aus, erhebt sich zu einer Theodizee, zeigt, wie das Böse nicht substanziell, sondern nur

ein Accidenz, eine Trübung am Sein ist, und entwickelt hiebei Gedanken, die selbst von christlichen Philosophen, wie von Augustin, wiederholt wurden. [72])

Die ersten Formen des Naturlebens sind die vier Elemente, die auch in der idealen Sphäre ihren Grund und die Quelle ihres Lebens haben und darum beseelt sind.

Im Centrum des Kosmos ruht unsere Erde, der einzige Sitz des Werdens, des Entstehens und Vergehens der Formen und der Regellosigkeit, während auf den himmlichen Sphären, die sie ewig umkreisen, alles unsterblich und göttlich und in ewiger Ordnung befestigt ist. Der Umschwung dieser Gestirne ruft eben auf der Erde die Bewegung und den Wechsel des Stoffes hervor.

Alle rein irdischen Existenzen, Steine, Pflanzen und Thiere entspringen dem allgemeinen Erdgeiste und näher den bestimmten Elementen. Nicht so die menschliche Seele, die früher eins mit der Weltseele war und ihre Allmacht theilte und in gleicher Weise wie sie in die Betrachtung des νοῦς und der Ideenwelt versenkt keinen Sinn für das Irdische hatte. Allein sie mußte sich doch, wenn auch unbewußt, der Materie mittheilen und darauf gestaltend einwirken, was für sie leicht die Veranlassung werden konnte, sich, da sie frei war, mit ihrem Streben auf das Körperliche zu richten und die eigne hohe Natur zu vergessen. Diese Möglichkeit eines Abfalls hat sich vielfach realisirt; viele Seelen traten aus der bewußtlosen Einheit mit der Weltseele heraus und erwachen von einem Menschenleib beschwert zum Einzelnbewußtsein und zur menschlichen Persönlichkeit.

Oder die Seele, die bisher in der Anschauung des νοῦς sich selbst vergessen hatte und durch seine Schönheit außer sich gebracht worden war, wendet den Blick auf sich selbst und wird wie Narciß von Eigenliebe und Selbstsucht ergriffen. Damit sondert sie sich von den höheren und allgemeinen Mächten ab, sinkt in die Tiefe und individuelle Beschränkung, deren Ausdruck der materielle Körper ist. Die Abtrennung der Seele vom νοῦς und die Verkörperung ist ein Act — die Menschwerdung ist die Folge eines Sündenfalles — der

[72]) Ueber den Optimismus des Plotin handelt ausführlich J. Simon: Histoire de l'école d'Alexandrie I. 478—496. Paris 1845.

Mensch — allgemein und abstract gedacht — der verkörperte Egoismus. Je nach der Sünde ist auch der Leib der Seele gestaltet; denn immer ist er der Ausdruck, die Darstellung des geistigen Zustandes im Medium der ὕλη. Die Weltordnung ist durchaus moralisch und vergilt jedem nach seiner That. Die Natur ruht auf einem geistigen Grunde und dient dem moralischen Gesetze. Der Dämon des Menschen ist daher sein Schicksal.

Ist die Seele einmal in die körperliche Welt eingegangen, so ergreift sie der Umschwung des Ganzen, von dem sie ein integrirender Theil geworden ist, und unterliegt sie vielfach der Nothwendigkeit, die sich jedoch nicht bis zur gänzlichen Aufhebung der Willensfreiheit erstreckt. Die menschliche Seele lebt ein getheiltes Leben, sie ist vom Jenseits und Diesseits angezogen. Als höhere intuitive und reflectirende Seele, als νοῦς und λόγος beschäftigt sie sich mit der Welt der Ideen und Begriffe, als niedere geht sie belebend und gestaltend in den Körper ein und ist das Subject der sinnlichen Begierden, Empfindungen und Wahrnehmungen (Wahrnehmungsvermögen, Phantasie und Gedächtniß). Als erstere ist sie Geist, als letztere Seele im engern Sinn. — Seele und Leib stehen ganz in dem Verhältnisse von Licht und Luft; wie jenes diese durchdringt und erfüllt, ohne von ihr umschlossen zu sein, so durchdringt und erfüllt die Seele den Leib, ohne von ihm begränzt zu sein. Sie ist in ihm anwesend, ohne doch wahrhaft darin gegenwärtig zu sein, weil sie nicht auf diesen Punkt körperlicher Ausdehnung beschränkt ist. Der Leib hat erst durch die Seele Bestand, wie auch das Licht erst der Luft Sichtbarkeit und Gestaltung schenkt.

Das eigentliche wahre Leben der Seele ist nicht die Bildung und Ernährung des Leibes, sondern das reine Denken. Der wahre Mensch ist der übersinnliche, die Seele ist reine wandellose Energie, die nichts von Außen empfangend sich selbst und aus sich das All idealiter entfalten kann. Nur insofern sie den Leib beseelt, ist sie dem Leiden zugänglich. Während ihr höherer Theil — der νοῦς — im Besitz der reinen Ideen ist, bildet die reflectirende Seele ein Mittelglied, indem sich in ihr die sinnlichen Eindrücke, die sie durch Vermittlung des Körpers aus der Außenwelt empfängt, mit den von oben beständig einströmenden Ideen begegnen. Sie verknüpft in sich

gleichsam die beiden Welten des Idealen und der Natur, ihr Geschäft ist die Begriffsbildung (διάνοια).

Das irdische Leben der Seele als die Folge einer früheren Sünde hat die Bedeutung einer Strafe; daher die Aufgabe ist, sich wieder aus demselben in die höhere Heimath zu erheben, wozu sittliches Handeln und gesteigerte Erkenntniß die Wege sind. Die Seele soll mit sich selbst übereinstimmend, also frei handeln, sie soll sich selbst, insofern sie vernünftig ist, verwirklichen, den Anforderungen sinnlicher Triebe aber widerstehen, durch Askese sich reinigen und läutern. Gleichsam eine Zurückziehung der Seele aus dem Leibe und damit aus der Materie soll stattfinden. Sie soll sich aber auch erkennend erheben, allen Verkehr mit den Einbildungen der Sinne abbrechen. Zur Welt der Begriffe und Ideen, ja bis zur Anschauung des Einen soll sie vorzudringen suchen. — Schönheitssinn oder Kunst, Liebe und Philosophie sind die Leiter, auf welcher wir zum Höchsten aufwärtssteigen. Zuerst erscheinen uns die Ideen im Medium der Materie als sinnliche Schönheit und rufen die Liebesgluth unserer Seele wach, von da erheben wir uns zur sittlichen oder Seelenschönheit, bis uns endlich die Philosophie die Ideenwelt selbst entschleiert. In dieser Anschauung liegt die Vollendung des Geistes, sie ist seine Glückseligkeit, denn diese besteht in der Bethätigung seiner höchsten Kraft, welche die Erkenntnißkraft ist. — In der Anschauung des νοῦς wird die Seele selbst göttlich. Wenn sie aber auch noch über denselben hinaus zum absoluten ὄν vordringt, von seiner Schönheit trunken sich selbst vergißt und die Form des Gedankens abstreift, geht die ewige Sonne der Gottheit in ihr leuchtend auf und wird sie in sich — in allen ihren Kräften — und mit der Gottheit eins (ἡ ἕνωσις). Dieses Ergreifen des Höchsten ist keine Anschauung mehr, weil hier noch der Gegensatz des Objects und des Anschauenden vorhanden ist, sondern es ist ein Einswerden, der Untergang des eigenen Selbst, Extase — die tiefste Ruhe, das größte Geheimniß, das den Uneingeweihten nicht mitgetheilt werden kann und darf.

Indem die menschliche Seele ein solches Ziel immer wieder zu erringen vermag, ist für sie die Strafe des irdischen Lebens nicht nutzlos gewesen, denn sie hat darin ihre Kräfte entfaltet und die Natur des Bösen aus eigener Erfahrung kennen gelernt, welche Er-

fahrung sie in ihrer ewigen Heimath befestigen und vor dem möglichen Rückfall bewahren kann. Wer aber sein irdisches Leben nicht zur Rückkehr benützt, sondern sich noch tiefer in die Materie imaginirt, der verfällt der Strafe der Seelenwanderung und erhält einen seinem früheren Leben entsprechenden Leib.[73])

Plotin hatte das neuplatonische System vollendet; die Arbeit seiner Nachfolger konnte daher nicht mehr in der Auffindung eines neuen Inhalts, sondern nur in der formellen Ausbildung desselben bestehen. Man unterscheidet zwei oder drei Epochen des Neuplatonismus, in denen nach Plotin besonders Porphyrius, Jamblichius und Proclus hervorragen.

Porphyrius (geb. 233 in Batanea in Syrien und c. 304 zu Rom gestorben) beweist durchaus keine schöpferische Kraft mehr, sondern ist nur der Redacteur, Commentator und Vertheidiger der Lehre Plotins. Er ist mehr Gelehrter als Philosoph und wies bis in's Einzelnste den Unterschied und Zusammenhang zwischen Aristoteles und Platon nach. Vorzugsweise war aber seine Aufmerksamkeit auf die Religion gerichtet. Schon Plotin hatte in ihren Mythen philosophische Begriffe in der inadäquaten geschichtlichen Form erkannt und den polytheistischen Kultus vertheidigt. Porphyrius nun bringt die neuplatonische Philosophie in eine nähere Beziehung zum Volksglauben, indem er ihn von ihrem Standpunkt aus geistiger zu fassen und so erfaßt zu vertheidigen bemüht ist. Er gesteht zu, daß auch Religion und Kultus zur Reinigung und Befreiung der Seele dienlich und daher für viele der Weg zur Erhebung, überhaupt aber eine Vorstufe der Philosophie seien. Seine Hinneigung zur Religion scheint ihn auch zur Schärfung des Gegensatzes von Geist und Leib und zur stärkeren Betonung der Askese geführt zu haben. Im Ganzen aber überwiegt bei Porphyrius der philosophische Geist und bewahrt er sich der Religion gegenüber volle Freiheit. Sehr aber gab sich schon sein Zeitgenosse Amelius abergläubischen Meinungen hin.

Eine neue Epoche beginnt mit dem Schüler des Porphyrius,

---

[73]) Die obige Darstellung hat Kircher: die Philosophie des Plotin, Halle 1854, zur Grundlage genommen, daneben aber auch Zeller: Philosophie der Griechen III. 666—831 berücksichtigt.

dem Syrier Jamblichius (wahrscheinlich gestorben unter Constantin dem Großen), dem die Auffassung des Neuplatonismus von Seite seines Lehrers und des Amelius viel zu geistlos und oberflächlich dünkt und bei dem über dem religiösen und theologischen Element die Philosophie in den Hintergrund gedrängt wird. Er setzt sie systematisch mit dem Mythus in Verbindung; ihm verwandeln sich alle Begriffe in concrete und persönliche Gestalten und er wird zum Schöpfer eines ganz eigenthümlichen Göttersystems, dessen Construction vielfach an die Gnostiker erinnert. Seine eigene Speculation beschäftigte sich vorzugsweise mit der Classification der verschiedenen Götter und tendirte damit zu einer Apologie des Polytheismus. Er verzichtete bereits vielfach auf die Erkenntniß, verweist auf den Glauben und erklärt, daß die Religion zur Befreiung der Seele mitwirke, die aber nicht durch diese selbst, sondern nur durch die Hülfe höherer Wesen, der Heroen, Dämonen, Engel oder Götter gewonnen werden könne — eine Ansicht, worin sich ein Abfall von Plotin und eine bedeutende Annäherung an das Christenthum und die Gnosis kundgibt.

Durch Jamblichius war das allerdings bereits in Plotin schon liegende phantastische und mystische Element zu einer Entwicklung gekommen, wodurch die tiefphilosophischen Ideen des Neuplatonismus überwuchert und in dem Wust eines geistlosen Aberglaubens gleichsam erstickt wurden. Mantik und Magie, Astrologie und Zahlenmystik wurden von Jamblichius aufgenommen und die ganze Schule war in Gefahr über einer sogenannten theurgischen Praxis ihren philosophischen Charakter zu verlieren.[74]) Indem auf solche Weise der Neuplatonismus die Fortbildung und tiefere Begründung seiner Ideen versäumte und sich in einem phantastischen Treiben, äußerlichem Pomp und hohlem Schimmer zu gefallen anfing, wurde er mit jedem Tage ohnmächtiger, um dem gediegenen christlichen Geiste in seinem Vordringen Einhalt zu thun.

---

[74]) Ueber den späteren Mystizismus des Neuplatonismus conf. Vacherot: histoire critique de l'école d'Alexandrie II. 120 — 150. Auch die Schrift „die Mysterien der Egypter" stammt aus dieser Periode. Conf. über die letztere Harleß: das Buch von den egyptischen Mysterien. München 1858.

Auf der von Jamblichius betretenen Bahn ging Proclus (von 412—485), der Stifter der Schule von Athen, weiter. Bei ihm ist die Kühnheit und Selbstständigkeit des philosophischen Gedankens über einer ängstlichen Anhänglichkeit an die Meister und an religiöse Schriften von vermeintlich höherem Inhalt fast gänzlich verloren gegangen. Auch er huldigt allem Aberglauben und setzt die speculative Apologie des Polytheismus fort. Sein bedeutendes logisches und dialectisches Talent, das er durch ein eifriges Studium des Aristoteles cultivirte, diente ihm dazu, die überkommenen Ideen und namentlich die von Jamblichius ererbte Construction der Götterwelt nach einem strenger durchgeführten Schematismus zu redigiren. — Nach Proclus trat kein bedeutender Träger des Neuplatonismus mehr auf. Derselbe fristete noch eine Zeit lang in Athen und Alexandrien ein kümmerliches Dasein, da aber seine innere Lebenskraft erschöpft war, so schritt die Geschichte allmählig über ihn hinweg. Als daher Kaiser Justinian 529 die Philosophenschule von Athen schließen ließ, erhob sich gegen diesen Streich einer bloß äußerlichen brutalen Gewalt keine Reaction mehr. Die Todesstunde der alten Welt hatte geschlagen.[75])

Alles, was ist und lebt, behauptet sich im Dasein nur durch eigene Kraft; wo einmal der innere Lebensfond erschöpft ist, vermag ihn keine menschliche Macht und Kunst mehr zu ersetzen. Das Leben ist flüchtig und läßt sich nicht dauernd festhalten, höchstens kann man seine äußere Hülle noch eine Zeit lang als Mumie conserviren. Darum war es eine Täuschung, wenn Julian das im Bewußtsein der Menschheit untergehende Heidenthum durch kaiserliches Machtgebot erneuern zu können glaubte und wenn er hoffte, daß ihm die neuplatonische Schule, deren enthusiastischer Zögling er war, die geistigen Waffen zum Kampfe gegen das Christenthum leihen könne. Bei ihm waren eben die Tugenden des Herzens stärker als

---

[75]) Ueber den Untergang der neuplatonischen Schule zu Athen und die letzten Schicksale ihrer Leiter conf. Lasaulx: der Untergang des Hellenismus u. s. w. p. 59—82 u. 142—150. Die Geschichte der Schüler des Plotin ist dargestellt nach Kircher i. a. W. 209—220 und Zeller i. a. W. 844—960; eine ausführliche Darstellung hievon findet sich in den größeren Werken von Jules Simon und Vacherot.

die Kräfte des Erkennens. Der unläugbar hohe Geist und idealistische Schwung des Neuplatonismus, die Erinnerung an die alte Welt mit all ihrer Pracht und Herrlichkeit konnten eine so feurige heroische Seele, wie Julian war, leicht gefangen nehmen; das Erbe der Imperatoren aber schien ihm nicht blos Würde und Besitz, sondern vor allem die Pflicht zu bringen, es in ihrem Geiste und mit ihrer Thatkraft zu verwalten und zu erneuern. Nicht ohne Pietät ist Julians Auftreten. Marc Aurel war ein Philosoph am Throne; er, als ein Anhänger der Stoa und ein ernster nüchterner Mann, sah mit einer kalten Ruhe und düsteren Resignation den unabwendbaren Geschicken entgegen und versuchte aus der Trost- und Freudlosigkeit der Zeit in eine leere apathische Freiheit des Geistes zu flüchten; Julian dagegen war ein Dichter, ein Jüngling voll Gluth und Schwärmerei, der noch eine Zukunft glaubte und dessen trunkenem Auge sich die Erkenntniß entzog, daß auch die neuplatonische Philosophie nicht die Keime für ein neues irdisches Leben in sich trug, sondern daß auch sie dem Geiste aus der Welt zu flüchten gebot, anstatt ihn zu lehren, durch seine Kraft sie neu zu gestalten. Wir werden darum Julian nicht verdammen, wie es oftmals von erbitterten christlichen Gegnern, vor allem von seinem Zeitgenossen Gregor von Nazianz geschehen ist; wir werden vielmehr mit einer gewissen Wehmuth auf diese Natur voll Kraft und Enthusiasmus, die sich in dem Ringen nach der Verwirklichung erträumter Ideale vergeudet, hinsehen; aber unsere volle Theilnahme wird sie nicht für sich gewinnen können, weil dieses ganze Leben und Streben mit all seiner Großartigkeit und Tragik auf einem falschen Gedanken, auf einer Verkennung der Geschichte ruht, die keine ihrer Formen verewigen läßt und das Alte nur im Neuen bewahrt. An ihrer unaufhaltsam vorwärtsschreitenden Bewegung mußte darum auch Julian und sein anachronistischer Idealismus zerschellen. — Die Geschichte hat mit keinem Lorbeerkranz sein Andenken geschmückt; nicht unter die Zahl ihrer Helden, nur in die Reihe der Schwärmer hat sie ihn aufgenommen.

Der Neuplatonismus suchte nicht nur positiv, durch die Aufstellung eines neuen Systems und durch die Apologie des Polytheismus, Gnosis und Christenthum zu verdrängen, sondern auch negativ, indem er seine Gegner direct angriff. So trat Plotin im neunten

Buch der zweiten Enneade zunächst gegen die erstere auf, scheint es aber, da er es vermeidet seine Gegner namentlich zu bezeichnen, darin auch theilweise auf die Christen abgesehen zu haben. Vor allem weist er die Anmaßung der Gnostiker zurück, womit sie über die alte Philosophie aburtheilen, indem er zeigt, wie das Wahre und Gute in ihren Systemen gerade aus Platon entlehnt, ihre eigene Zuthat aber werthlos sei. Er verwirft dann die Lehre vom Pleroma und von der Entstehung der Welt durch die Sünde der Sophia. Von der Schönheit und Herrlichkeit des Kosmos begeistert bestreitet er auch die Behauptung, daß er von einem bösen oder mangelhaften Demiurgen aus einer bösen Materie gebildet worden sei, und zeigt, wie er im Gegentheil voll unendlichen Lebens und höchster Weisheit nur das Product des vollkommensten Verstandes sein könne. Nicht zufällig sei er enstanden, sondern durch Mittheilung der absoluten Güte ist er ewig mit Nothwendigkeit da. Er tadelt ferner den Hochmuth der Gnostiker und behauptet, daß ihre Geringschätzung der Welt zur sittlichen Gleichgültigkeit und Sittenlosigkeit führe und schließt endlich mit der ächt philosophischen Erklärung, daß man nur auf dem Wege der Vernunft sich zu Gott erheben könne.[76]) Nach ihm erhob sich Porphyrius mit fünfzehn Büchern über die Christen (*κατὰ χριστιανῶν λόγοι*), die auf einem gründlichen Studium ihrer Lehre und Geschichte beruht zu haben scheinen. Wir besitzen davon nur ein paar dürftige Fragmente, da alle Exemplare dieser Schrift auf Befehl der christlichen Kaiser zusammengesucht und vernichtet wurden, um diese nach damaliger Meinung dem Christenthum äußerst gefährliche Polemik in der Vergessenheit zu begraben. Jedoch soll Porphyrius, bei

---

[76]) Dargestellt von Kircher i. a. W. 201—206. conf. hierüber auch Neander: über die welthistorische Bedeutung des IX. Buches der II. Enneade des Plotin. Histor. und philol. Abhandlungen der Berliner Akademie. 1843. p. 299—316. u. K. G. II. 673—679. — Baur weist nach, daß Plotin sich namentlich Valentin und Marcion zum Ziel seiner Polemik genommen habe (Christl. Gnosis 440—447). Indem er hierauf das Verhältniß des Valentin zu Plotin bespricht, zeigt er, daß sie beide Platon zur Grundlage nahmen; der erstere ihn aber mit jüdischen und christlichen Elementen vermischte (ib. 449—459).

dem sich ein deutlicher Einfluß des Christenthums kundgibt[77]), den Kampf in einer weit edleren Weise geführt haben, als Celsus und war es ihm keineswegs darum zu thun, ein schlechthin verwerfendes Urtheil über das Christenthum zu fällen. Er schied zwischen Christus, den er in einer andern Schrift (περὶ τῆς ἐκ λογίων φιλοσοφίας) als einen frommen Mann bezeichnete, dessen Seele nach dem Tode vergöttert worden sei, und den Jüngern, zwischen Ursprünglichem und späteren Zusätzen. Die Jünger, behauptete er, hätten fälschlicherweise überliefert, daß Christus sich selbst für einen Gott erklärt habe. Er richtete dann seine Angriffe gegen die Urkunden des Christenthums, indem er theils Widersprüche darin aufzudecken, theils aber, wie beim Buche Daniel einen späteren Ursprung als den angegebenen nachzuweisen und damit ihren vorgeblich göttlichen Ursprung und Charakter als eine bloße Illusion hinzustellen unternahm. — Dasselbe, was von dem Leben des Apollonius von Thana von Philostratus gilt, daß es nämlich aus einer polemischen Tendenz gegen das Christenthum hervorgegangen ist und zeigen will, wie auch das Heidenthum eine Persönlichkeit besitze, die von dem Glanze, mit welchem Christi Erscheinung von seinen Jüngern umgeben wurde, nicht verdunkelt wird, ist wohl auch von der durch Porphyrius und Jamblichius gegebenen Biographie des Pythagoras, als dem höchsten Ideal menschlicher Weisheit, anzunehmen.[78]) — Endlich bekämpfte auch noch Proclus in einer Schrift die christliche Lehre von der Vergänglichkeit der Welt.

Fixiren wir zunächst in kurzen Zügen den inneren Unterschied und Zusammenhang, in welchem Christenthum, Gnosis und Neuplatonismus stehen, um uns den Weg zu bahnen zur Beantwortung der Frage, warum von diesen drei Weltanschauungen nur die erstere die Zukunft für sich gewann.

---

[77]) Conf. Ullmann: Studien und Kritiken. 1832. II. 376—394. U. hebt hier aus Porphyrius Stellen und Ideen hervor, die mit neutestamentlichen gleichlauten.

[78]) Ueber die historische Stellung, welche der Neuplatonismus zum Christenthum einnahm conf. Baur: das Christenthum &c. p. 406–413. Ueberhaupt ist dessen ganze Erörterung über die successive Abschwächung der heidnischen Opposition ausgezeichnet. p. 357—415. Ueber die Polemik des Porphyrius: Neander: K. G. I. 1. 290–296.

Das Christenthum lehrt einen persönlichen Gott und läßt die Welt aus seinem Willen als eine freie That hervorgehen, während sie dem Neuplatonismus, welcher ein unpersönliches Absolute an die Spitze seiner Constructionen stellt, in Folge eines nothwendigen natürlichen Prozesses auf dem Wege der Emanation entsteht. Die Gnosis schwankt zwischen einem persönlichen und unpersönlichen Gott und darum auch zwischen Schöpfung und Emanation. Im System des Valentin wird hierin gleichsam eine mittlere Ansicht ausgesprochen, indem das Pleroma, welches gleichfalls Product und Abgeleitetes und in dieser Hinsicht mit unserer Welt, dem sinnenfälligen Kosmos, verwandt ist, durch Emanation, der letztere aber in Folge eines persönlichen Handelns, sowohl von Seite der Gottheit als der persönlich gedachten Aeonen entsteht. Durch ihre Emanationslehre berührt sich die Gnosis mit dem Neuplatonismus, indem beide dadurch genöthigt werden, eine pantheistische Einheit zwischen Gott und Welt anzunehmen, während das Christenthum, demnach das Geschöpf That und nicht Ausfluß Gottes ist, den Naturzusammenhang zwischen beiden aufhebt. — Das Christenthum denkt die Welt als ursprünglich rein und unversehrt, die Gnosis hingegen erklärt sie schon vom Anfang an als theilweise böse und mangelhaft, weil sie ihr entweder Folge der Sünde ist oder nach ihrem Inhalte nicht ganz aus dem guten, göttlichen Princip hervorging, sondern die ewige Materie, die entweder böse oder unvollkommen ist, als einen constitutiven Factor in sich trägt. Daran knüpft sich für sie auch ein eigenthümlicher Begriff des Bösen, demnach dieses als eine physikalische Substanz und Realität mit Nothwendigkeit in der Welt vorhanden ist; wogegen Christenthum und Neuplatonismus den Ursprung und die Existenz desselben in den freien Willen und seine moralische Verfassung verlegen. Der letztere trägt überhaupt in seiner Weltschätzung ganz die Signatur des hellenischen Geistes, der Kosmos ist ihm, wie schon der griechische Name sagt, Schmuck und Schönheit und darum mit Platon selbst ein seliger Gott. Er verwirft daher auch die vom Christenthum behauptete Trübung desselben durch die Sünde des Urmenschen; denn, wenn er auch, wie wir gesehen haben, die Natur zum Werkzeug der moralischen Weltordnung in dem Sinne macht, daß ihm der Körper des Menschen Ausdruck des Geistes und sein

äußerliches Geschick Offenbarung seiner inneren Lebensgestaltung ist, so ist er doch weit entfernt, einen so weit greifenden Einfluß des Menschengeistes auf die Natur, eine so solidarische Verbindung zwischen beiden zuzugeben, daß die gesammte Zuständlichkeit der letzteren von der inneren Beschaffenheit des ersteren abhängig und bedingt wäre. Geist und Natur stehen ihm vielmehr mit einer gewissen Unabhängigkeit, ja mit einem gewissen Dualismus einander gegenüber. Der Mensch ist ihm überhaupt nur eine zufällige Erscheinung in der gegenwärtigen Welt, er steht vom Anfang an mit ihr in keiner engeren Beziehung, auch ohne ihn ist sie fertig und vollendet; er selbst aber hat seine Verbindung mit ihr und sein Verweilen in ihr als ein Nichtseinsollendes zu begreifen. Denn darin stimmt der Neuplatonismus mit dem Christenthum und der Gnosis überein, daß das jetzige menschliche Dasein überhaupt ein getrübtes und schuldbeladenes sei, daß man daher dem gegenwärtigen traurigen Zustande des Menschengeschlechtes eine vorweltliche oder vorgeschichtliche Sünde als erklärendes Princip unterlegen müßte. Alle drei nehmen an, daß der Geist, der im menschlichen Leibe wohnt, von der Gottheit abgefallen oder abgetrennt sei, daß sein Leben auf Erden die Bedeutung einer Strafe habe, daß es eine Arbeit sei, deren Resultat eine höhere Daseinsweise in Gott sein soll. Im Hinblick auf diese lassen alle drei der irdischen Gegenwart nicht die höchste Werthschätzung zu Theil werden, ja sie achten sie gering oder verachten sie geradezu; sie sind von einem Zuge der Transcendenz ergriffen, der sie über die Welt erhebt und von ihr befreit. — An diese ihre gemeinsame Anschauung von dem Werthe und der Bedeutung des gegenwärtigen Daseins knüpft sich den drei Systemen auch die Ueberzeugung von der Nothwendigkeit einer Befreiung und Erlösung. Während aber Christenthum und Gnosis dieselben von der Unterstützung höherer Wesen abhängig machen, wobei das erstere eine sittliche Erneuerung des ganzen Menschen, die letztere aber vorzugsweise eine Erleuchtung des erkennenden Geistes, jenes also mehr die moralische Gesinnung und das daraus hervorquellende Handeln, diese das Wissen als subjective Bedingung der Erlösung ausspricht, anerkennt der Neuplatonismus in seiner ursprünglichen Fassung keine solche Mithilfe höherer Wesen, weiß nichts von einer Herablassung derselben oder gar von einer Menschwerdung

Gottes, die durch seine Erklärung vom Ursprunge des menschlichen Daseins geradezu ausgeschlossen ist, sondern vindizirt auch dem gefallenen Geiste die hinreichende Kraft, sich in die göttliche Heimath wieder zu erheben, wobei, wie bei der Gnosis, der Nachdruck mehr auf das Erkennen, als auf die Gemüthsverfassung gelegt wird, und darum der Erlösungsproceß mehr als eine sich steigernde Aufklärung des menschlichen Geistes, denn als eine Reinigung und Stärkung des Willens erscheint, indem auch das Ziel dieser Erhebung, die vollendete Befreiung und Verklärung nur als Anschauung Gottes gedacht wird. — Darum verwirft der Neuplatonismus auch das Princip der Offenbarung, welches Christenthum und Gnosis festhalten und wodurch sie die immanente geschichtliche Entwicklung durchbrechen und zwei fast nicht mehr mit einander zusammenhängende Weltalter statuiren; er läßt vielmehr dem Menschen durch die eigene und alleinige Bethätigung seines Denkens die Geheimnisse des Universums offenbar werden. — Christenthum und Gnosis lehren einen zeitlichen Anfang und ein Ende der gegenwärtigen Welt. Weil sie den Menschen als Centrum und Zweck derselben betrachten, so fällt sie, wenn er aus ihr geschieden ist, von selbst hinweg, weil das Mittel ohne den Zweck keinen Grund zur Existenz mehr hat. Der Neuplatonismus aber, welcher, wie schon bemerkt, dem Menschen diese Bedeutung für die Welt nicht vindizirt, sie von ihm isolirt und sich Selbstzweck sein läßt, behauptet ihre Ewigkeit. Jene nehmen den Proceß der Weltentstehung und Menschengeschichte nur als einen einmaligen Verlauf an, sie stellen für die letztere einen universalen Zweck auf und bringen damit Einheit und Zusammenhang in ihre Bewegung. Dem Neuplatonismus hingegen ist eine organische teleologische Geschichtsbetrachtung, ja das Verständniß der Geschichte überhaupt fremd und er erweist sich darin noch ganz von den Schranken der alten Welt gefangen; er nimmt keine durchgreifende Einheit in der Menschengeschichte, weder in Bezug auf den Anfang noch in Bezug auf das Ziel an und darum auch keine gemeinsame Arbeit derselben. Jedes einzelne Menschendasein ist ihm ein neuer Anfang, ein sprödes Atom, das seine eigenthümliche Geschichte und Aufgabe hat. Er statuirt aber nicht einmal für dasselbe ein letztes und endgültiges Resultat seiner eigenen Lebensarbeit, sondern nimmt dafür

die Möglichkeit eines ewigen Kreislaufes an, weil er die Möglichkeit der Sünde und damit eines abermaligen menschlichen Lebens in jedem Geiste in's Unendliche hin offen läßt.

In der gemeinsamen Erklärung dieser drei Systeme, daß das Gegenwärtige ein Unzureichendes sei und daß darum der Geist von ihm sich losmachen müsse, lag ausgesprochen, daß dieser darüber hinaus sei, daß die alte Welt, weil der Geist sich aus ihr zurückzog und sie darum innerlich leer geworden war, ihren Abschluß erreicht habe; denn nur er ist die Quelle des Lebens, ohne den die Elemente des Leibes sich auseinander flüchten. Diese Zurückziehung des Geistes aus den Gestaltungen, in die er sich eingeführt hatte, steigerte sich aber bei der Gnosis und dem Neuplatonismus bis zur Weltflucht. Der letztere verließ damit offenbar den classisch-hellenischen Boden, wo sich der Geist in die volle Freude des Daseins versenkt und darin sich sättigend das Jenseits als einen substanzlosen Schatten zu betrachten sich gewöhnt. Die Philosophie des Aristoteles, welche die Idee nur in der Welt wirklich sein läßt, ist darum auch die spezifisch griechische Philosophie. Dennoch aber zeigt der Neuplatonismus sich darin als eine reifere Stufe des weltgeschichtlichen Bewußtseins, weil er bereits über dem alten Geiste steht, der sich in der Hingebung an die Natur verliert. Der Neuplatonismus erklärt, daß Natur und Geist sich nicht decken, er fordert darum, daß dieser aus seiner Hingabe an die Natur sich in sein höheres Fürsichsein zurücknehme. Damit aber ist der Neuplatonismus das Resultat der Arbeit der gesammten griechischen Philosophie, die eben den Geist aus seiner Naturgebundenheit zu befreien, zu sich zurückzuführen und als eine höhere Wirklichkeit zu erweisen bemüht war. Weiter aber als bis zu diesem blos apathischen negativen Geiste, der in der Selbstgenügsamkeit und Weltflucht sich bethätigt, brachte es die alte Philosophie nicht und gewann damit nicht das Princip, woraus ein neues Weltalter geboren werden konnte. Gnosis und Neuplatonismus bezahlen mit ihrer Indifferenz, ja mit ihrem Abscheu gegen die Welt überhaupt, die sich nach ihrer Ueberzeugung jeder Bestimmbarkeit durch den Geist entzog, nicht etwa blos ihrer Zeit, die in großen Geburtswehen ringend keine Freude mehr an der Weltgegenwart gedeihen ließ, den Tribut, sie verrathen vielmehr darin, daß ihnen der Muth und die Kraft zur

Weltherrschaft mangelt, daß sie an der Macht des Geistes über die Welt verzweifeln. — Das Christenthum hingegen besitzt als Princip den positiven Geist, welcher der Herr der Natur und der Zweck der Welt ist, welcher nicht blos die Bande, mit denen sie ihn zum umschlingen droht, zu zerreißen im Stande ist, sondern welcher sie gestalten, ihr seine Form aufdrücken kann — den Geist, welcher selbst Princip einer Welt zu werden vermag. Im Christenthum bricht der Geist, nachdem er in seine eigene Tiefe zurückgegangen war, neuerdings schöpferisch hervor — es ist als ob eine neue Lebensströmung ihn gestärkt und befruchtet hätte. Er rühmt sich darum auch einer höheren Offenbarung, die ihn über die alte Welt nicht mehr blos in die leere und ironische Freiheit seines Selbstbewußtseins hinausführt, sondern die ihn positiv von ihr befreit, indem sie ihm einen neuen Ideengehalt vermittelt, wogegen er sich pathetisch und enthusiastisch verhält. — Alle Dogmen des Christenthums dienen nur dazu, den Glauben an die weltbeherrschende und weltüberwindende Macht des Geistes hervorzurufen und zu kräftigen. Auf dem göttlichen Geiste ruht die gesammte Schöpfung, sie ist seine bewußte Willensthat und demnach, weil selbst Offenbarung des Geistes, vom Geiste erfüllt und getragen. So ist dem menschlichen Geiste, weil er mit ihr auf demselben geistigen Grunde ruht, die Natur schon vom Anfang an verwandt und durchdringlich. Wäre noch ein anderes, als das göttliche und geistige Princip in der Welt gegenwärtig, würde ihr, wie die dualistische Gnosis behauptete, auch noch eine jenem antithetische Materie einwohnen, so müßte die Kraft des Geistes im Wollen und Erkennen an diesem selbst für die Gottheit unüberwindlichen Gegensatz sich brechen. Zu einer Herrschaft desselben über die Natur in Sitte, Wissenschaft und Kunst konnte es nach den Prämissen jener Gnosis niemals kommen; denn höchstens konnte er in den erhabensten Triumphen seiner Treue zu sich selbst ihren Einflüssen sich entziehen und zu einer naturfeindlichen trübseligen Askese sich erheben, nicht aber eine kräftige gesunde Sittlichkeit darleben, die sich nicht in der Weltflucht, sondern in der Weltüberwindung offenbart. Und wie hätte bei jener Annahme einer geistlosen Materie in der Natur diese jemals sein Object werden können, da die Wissenschaft doch nur unter der Voraussetzung

einer objectiven Vernunft möglich ist? Und wäre es nicht eine Profanation gewesen, wenn der Geist seine Ideen durch die Kunst einem Stoffe imprägnirt hätte, der durch seine Berührung sie nur verunstalten konnte? — Nach christlicher Annahme ist aber der Mensch auch der Herr der Natur, der Zweck der Welt. Die Natur ist für ihn ein bloßes Material, das vom Anfang an darauf wartete, von ihm gestaltet zu werden. Es ist falsch, wenn man behauptet, das Christenthum fordere die Weltflucht — schon die ersten Sätze desselben fordern das Gegentheil: Erhebung und Verklärung der Natur und der Welt durch den Geist. In dieser Hinsicht haben jene Lehren von der ursprünglichen Macht desselben über die Natur, von ihrer durch die Ursünde entstandenen Trübung, von dem Seufzen aller Kreatur nach Erlösung u. s. f. einen tiefen Sinn. Weil aber die Natur dem Geiste nur ein Mittel für seinen Zweck ist, verliert er sich nicht in der Beschäftigung mit ihr an sie, sondern kehrt immer wieder aus ihr in sich selbst erhöht und bereichert zurück. — Nach christlicher Ueberzeugung ist der menschliche Geist das Ebenbild des göttlichen, er ist darum frei und soll in seiner Freiheit selbst der Schöpfer einer eigenen Welt der Geschichte werden. Nicht wie ein Naturproduct, das in seiner Entwicklung schon vom Anfang an bestimmt ist, tritt er in das Dasein, unfertig und unvollendet hat er die Aufgabe sich selbst erst in eine Lebensgestaltung einzuführen — er ist causa sui. Erst von diesen Prämissen aus gelangt man zu dem Begriffe der Geschichte, der dem ganzen Alterthum fremd ist. Die Geschichte ist eben diese Selbstrealisirung des Geistes, die jetzt, weil nach christlicher Ueberzeugung der Urmensch durch seine Willensentscheidung in eine falsche Bahn eingelenkt hat, in einer weit ernsteren und intensiveren Arbeit, wobei die göttliche Gnade helfend mitwirken muß, sich zu vollbringen hat. Die Annahme eines gemeinsamen Stammvaters der Menschheit bringt es nothwendig mit sich auch die Aufgabe der Geschichte als eine gemeinschaftliche zu denken, womit der Particularismus der Vorzeit sich aufheben muß und über allen engern nationalen Bestrebungen ein allgemein-menschliches Interesse sich erhebt, wodurch auch die egoistische Zurückziehung auf sich selbst, die bloße Sorge um das eigene Wohl, verurtheilt und jeder zum Eingreifen in die große Bewegung aufgefordert ist. —

Somit zeigt sich, daß das Christenthum in seinem Begriff des Geistes das Princip einer neuen Welt besaß. Dieser ist ihm die Potenz einer unendlichen Entwicklung, die sich noch nicht in den bisherigen Phasen der Geschichte erschöpft haben kann, die sie vielmehr in einer höheren Steigerung überschreiten wird, weil ihr Ziel noch in der Ferne liegt. Der Geist ist dem Christenthum das reichste, der sich nicht im gegenwärtigen Augenblick verschwendet und auslebt, sondern über seine zeitweilige Gegenwart übergreifend immer noch eine neue und höhere Zukunft in sich trägt.

Mag auch das Christenthum in den ersten Zeiten, wo es noch galt die alte Welt zu überwinden, einen mehr weltflüchtigen Charakter gezeigt haben, in seinem Wesen lag derselbe nicht; es lag darin nur die mangelhaften Formen des menschlichen Daseins zu verlassen und an ihre Stelle vollkommenere zu setzen. Das Christenthum, das schon damals mit der Hoffnung eines irdischen Reiches sich trug, hat darum auch in der Folgezeit von der Welt Besitz genommen und ihr das Siegel seines Geistes aufgedrückt. Was nicht hinter dem Gange der Geschichte zurückgeblieben ist, ist von diesem ergriffen und durchwohnt, es gibt nur mehr eine christliche Sittlichkeit, Wissenschaft und Kunst, alles andere, was sich vielleicht irgendwo mit diesen Namen brüstet, ist soweit von den Idealen derselben entfernt, daß es auf jene kaum mehr einen Anspruch machen darf. Der christliche Geist, indem er mit Liebe an die Natur sich hingibt und sie gestaltend zu seiner Höhe erhebt, bleibt nicht in ihr gebunden, sondern setzt sich immer sich selbst zum Zweck; er ist am Ende seiner Arbeit immer wieder bei sich und darum in's Unendliche hin die Potenz eines neuen Lebens, einer weiteren Entwicklung.

Die eben vorübergeführte Charakteristik des Christenthums und Neuplatonismus ergibt neben manchen verwandten Anklängen zwischen beiden eine fundamentale Differenz. Es wäre darum offenbar eine Verkennung ihres eigenthümlichen Inhalts, wenn man, wie es oftmals geschehen ist, beide Systeme zu einander in ein Abhängigkeitsverhältniß stellen würde; wenn man z. B. die neuplatonische Construction der göttlichen Welt mit den drei Potenzen des ὄν, des νοῦς und der Weltseele als maaßgebend für die christliche Trinitätslehre bezeichnen wollte. Von seiner väterlichen Religion hat Ammonius

Saccas nichts zum Aufbau seiner Weltanschauung entlehnt; die Elemente zu derselben liegen schon im heidnisch-philosophischen oder vorchristlich-religiösen Bewußtsein. Wenn demnach zwischen dieser und der christlichen Glaubenslehre kein historischer Zusammenhang stattfindet, wenn keines der beiden Systeme aus dem andern herausgewachsen ist, sondern jedes auf seinem eigenthümlichen Grund und Boden entstand, so läßt sich doch nicht läugnen, daß bei einzelnen Trägern diese zwei Geistesrichtungen sich ein Ausgleichen ihres Gegensatzes, eine wechselseitige Einwirkung kundgibt. Und zwar sind weit mehr die kirchlichen Literatoren dem Einfluße der Philosophie unterlegen, als die Neuplatoniker dem der christlichen Dogmatik, wofür namentlich Origines ein eclatantes Beispiel ist. Bis auf Augustin und Dionysius Areopagita, ja bis in das Mittelalter hinein lassen sich die Spuren des Neuplatonismus in der christlichen Literatur verfolgen. Indeß vermochte dieser Einfluß der Philosophie auf die Kirchenschriftsteller, welche ihre eigene speculative Thätigkeit weckte und ihr Denken formell bildete, nicht bis auf die Substanz des Dogmas selbst alterirend zurückzuwirken, weil in der ganzen Geschichte der Entwicklung des christlichen Bewußtseins jenes als eine unabhängige Objectivität sich forterbt, die keine auch noch so bedeutende Persönlichkeit in ihre Form zu pressen vermag. Zwischen dem Dogma, wie es sich im Geiste der Patristik reflectirt und jenem, welches auf Grundlage der evangelischen Schriften auf den Concilien fixirt wird, ist darum vielfach ein bedeutender Unterschied bemerkbar; die Subjectivität der Väter ist nicht immer der Objectivität des Dogmas congruent. Dieses ist so eigenthümlich und so spröde, daß es sich in keine fremde Form schmiegt, daß es vielmehr die Unterwerfung jedes individuellen Bewußtseins unter seine Autorität fordert. Man hat sich oftmals darüber gewundert, daß jene Menge von Häresieen, die in dem Maaße, als das Dogma sich zu einer festen und bestimmten Gestalt krystallisirte, entstanden, seine Existenz nicht zu untergraben vermochte; man hätte sich aber weit mehr darüber wundern können, daß es selbst die größten Söhne der Kirche, seine menschlichen Stützen und Exegeten nicht zu bestimmen vermochten. Die Kirche war von einer viel zu tiefen Pietät gegen den objectiven Geist ihres Dogma's erfüllt, als daß sie die geringste Trübung desselben hätte zugeben

können. Mit altrömischem Starkmuth desavouirte sie daher ihre liebsten Söhne und größten Denker, wenn sie in ihrem Bewußtsein jenes nicht getreu zu reflectiren vermochten, und schied nach ihrer Ueberzeugung alles blos Menschliche und Wandelbare von der göttlichen und ewigen Vernunft des Dogmas aus. Und in der That, was wäre auch aus dem Christenthum geworden, wenn jede subjective Auffassung desselben sich hätte geltend machen und die Objectivität des Dogmas verdrängen können? — Mögen wir daher aufhören, die Unduldsamkeit der Kirche in dieser Beziehung anzuklagen, anerkennen wir vielmehr die treue Sorge für die Integrität der christlichen Lehre, wie wir es ja auch nur loben könnten, wenn uns ein Werk der Kunst unversehrt von unberufenen Händen überliefert würde. Wie die Welt in jedem Geiste in eigenthümlich-individueller Färbung sich spiegelt, so wird auch das christliche Dogma den verschiedensten individuellen Auffassungen unterliegen, weshalb strenge zwischen beiden geschieden werden muß.

Ueberschaut man den Entwicklungsgang der christlichen Dogmatik, so kann man nicht verkennen, daß die Häresieen sich zur Kirchenlehre wie einseitige Gegensätze zur höheren synthetischen Einheit verhalten, daß diese immer den Standpunkt der speculativen Vernunft repräsentirt, wogegen sich jene als die Verstandesauffassungen des Dogma's erweisen. Im Kampfe gegen Ebionitismus und Gnosis rettet sie das Princip der christlichen Weltanschauung — die Gottmenschlichkeit Christi — welches von jenen Extremen, wovon das erstere die göttliche Natur, das andere im Doketismus die wahre Menschheit in Christo läugnete, in Frage gestellt wurde. Sie fixirt mit diesem Princip bereits implicite ihre Begriffe über das Verhältniß Gottes zur Welt, wonach beide nicht wie Wesen und Erscheinung, sondern mit dem Anspruche auf volle Realität sich gegenüberstehen. Ihre Unterscheidung involvirt aber keinen Dualismus, da Gott der Welt als seiner Offenbarung immanent ist, ohne doch schlechthin mit ihr zusammenzufallen. Gott ist über der Welt, die er in seinem Wissen begreifend umfaßt und er ist in ihr, wie der Wille in der That, wie die Ursache in der Wirkung. Mit der Anerkennung des Unterschieds Gottes und der Welt ist die Möglichkeit gegeben, neben der Allmacht die menschliche Freiheit zu wahren und damit das Böse als

ein Zufälliges, nicht in der göttlichen Causalität Wurzelndes zu verstehen — eine für das sittliche Leben unendlich wichtige Consequenz. Mit der Hervorhebung der Immanenz Gottes in der Welt ist aber die Idee der Erlösung fundirt, die unmöglich wäre, wenn die Welt getrennt von der göttlichen Vorsehung, Macht und Liebe nur ihrer eigenen Entwicklung überlassen bleiben würde. Das Princip der Gottmenschlichkeit und die Idee der Erlösung involvirt die innigste Lebensgemeinschaft zwischen Gott und Welt, ohne doch beide pantheistisch zu identifiziren. In der Gottmenschlichkeit endlich ist auch das Ziel angeschaut und festgehalten, dem jedes einzelne Leben und mit ihm das allgemeine Leben in der Geschichte entgegenzureifen hat. — In den Controversen über die Trinität stehen sich der Monarchianismus, der die trinitarische Organisation der Gottheit läugnend in den starren jüdischen Monotheismus zurücksinkt, und der Arianismus, der die Gleichheit der drei göttlichen Personen verkennend und gewordene Götter lehrend an den heidnischen Polytheismus streift, antithetisch gegenüber; die Kirche hingegen behauptet, daß die Gottheit eine concrete, organische, lebendige Einheit sei, welche als Geist in jedem ihrer drei Momente ganz enthalten ist, weil ja der Geist in jeder Potenz und in jedem Acte nicht theilweise, sondern in der ganzen Fülle und Kraft seines Wesens gegenwärtig ist. In ihrer Anschauung ist die Gottheit kein Einzelnwesen, noch auch eine Summe von Wesen; sie schließt die Kategorieen der Zahl und des Maaßes, womit der Verstand zumeist arbeitet, gänzlich von ihr aus — Gott ist ihr Einheit und Vielheit zugleich. Ja nicht einmal als eine Persönlichkeit wird die Gottheit von ihr gedacht, indem nach ihrer Auffassung dieselbe nicht in ihrer Totalität Persönlichkeit ist, sondern die Persönlichkeit nur als Moment in sich trägt, aber als Moment, worin sich das Ganze der Gottheit gleichsam individualisirt. Keinem philosophisch-gebildeten Denker kann die speculative Tiefe dieses Gottesbegriffes entgehen, welchen darum auch die neuere Philosophie zu ihren metaphysischen Constructionen wohl zu verwerthen verstand. — In den Debatten über Gnade und Freiheit, die seit Augustin und Pelagius bis in die letzten Jahrhunderte sich forterbten, hat die Kirche gleichfalls die extremen Ansichten abgelehnt; sie hat den Pelagianismus und Semipelagianismus ausdrücklich verworfen, sie hat sich aber auch niemals

zu den Behauptungen des Augustin bekannt, im Gegentheil jede harte Prädestinationslehre, die aus ihm entsprang, ebenso entschieden zurückgewiesen. In der richtigen Einsicht, daß in diesem Problem eigentlich der lebendige Contact zwischen der göttlichen und menschlichen Persönlichkeit bestimmt werden solle, daß aber das Leben niemals ganz in die festen und für immer abschließenden Grenzen des Begriffes sich drängen lasse, hat sie es eigentlich vermieden, dasselbe durch eine genaue Feststellung und Abgränzung des Spielraumes von Gnade und Freiheit zu beantworten, nur im Allgemeinen hat sie ihr Verhältniß angegeben und zwar mehr durch Ausschließung und Verwerfung einseitiger Auffassungen, als durch eigene positive Bestimmungen. Kein Theologumenon einer Schule hat sie zu dogmatischem Ansehen erhoben. — In ihrer Lösung dieses Problems lag auch ihr Verständniß der Geschichte, die sie als das gemeinsame Werk menschlicher Freiheit und göttlicher Vorsehung begriff, in deren Lebenszusammenhang sie große Strömungen der Sünde und Gnade anerkannte, die den Einzelnen von vorneherein bildend umfangen, ohne daß sie ihn jedoch unwiderstehlich bestimmten. — In den christologischen Discussionen zwischen Nestorius und Eutychius, worin jener ein äußerliches Verhältniß zwischen den zwei Naturen Christi, seiner göttlichen und menschlichen Persönlichkeit, dieser eine Aufhebung der letzteren in die erstere lehrte, über diesen Gegensätzen des Dualismus und Pantheismus hat die Kirche abermals einen vermittelnden höheren Standpunkt eingenommen. — So steht sie der Verstandespedanterie gegenüber auf dem Boden der speculativen Vernunft, denn die Logik des Verstandes hat ihre Stärke im anatomiren, während die Vernunft, die Logik des Unendlichen und des Lebens die Einheit der Gegensätze zu denken fordert. Diese Dogmen, die alle auf dem Princip der concreten Synthesis ruhen, treten dem unmittelbaren und bloß verständigen Bewußtsein als Mysterien entgegen, weil sie über seinen Horizont hinausragen. Soll es dieselben als Ueberzeugungen sich aneignen, so kann dies nur durch das Medium des Glaubens geschehen. Es ist daher nicht etwa blos eine pädagogische Maaßregel, es ist auch das Verständniß des psychologischen Vorganges, wenn die Kirche den Glauben dem Wissen voraussetzt. Indem sie aber fordert, daß der Glaube zum Wissen sich fortentwickeln möge, fordert sie, daß das in ihm unfreie unmittelbare

oder verständige Bewußtsein zum vernünftigen und in sich freien werde.

So wäre denn der Standpunkt des Glaubens, der als Keim das Wissen in sich birgt, schon von vorneherein ein weit höherer und reicherer, als der des skeptischen Verstandes, der sich selbst bornirt. Auf ihm steht Tertullian, wenn er das anscheinend harte Wort ausspricht: credo, quia absurdum.

Die Gnosis wurde, mit dem Vorgeben eine reifere Gestalt des christlichen Bewußtseins zu sein, als ein innerer Feind der Kirche weit gefährlicher als das von Außen heranstürmende Heidenthum. Sie griff innerhalb der christlichen Gemeinden immer weiter um sich, weil sie immer mehr zu einer Apotheose des Subjects fortging, dem sie nicht nur angeblich die Tiefen der Gottheit erschloß und ein fast göttliches Wissen vermittelte, sondern das sie auch auf dem Gebiete des sittlichen Lebens zu einer willkührlichen Autonomie erhob. Gegen sie hatten sich daher jetzt vor Allem die Waffen der Kirchenschriftsteller zu wenden. Es galt aber nicht nur destructiv gegen die Gnosis zu verfahren, was bei dem phantastischen Character ihrer Systeme, bei der schlecht verhüllten Lüge ihrer apostolischen Abstammung, bei der Willkühr ihrer Annahme und Interpretation der heiligen Schriften wohl der leichtere Theil der Arbeit war, sondern es mußte diesem Pseudochristenthum gegenüber auch die ächte evangelische Lehre ausgesprochen werden. Es ist ganz natürlich, daß ein kirchlicher Gegner der Gnosis, nachdem er dieselbe widerlegt zu haben glaubt, sich mit einer einfachen und schlichten Aussprache der christlichen Lehre begnügt und mit einer gewissen Aengstlichkeit jede Speculation hierüber vermeidet, da er ja an jener selbst deutlich die Abwege vor Augen hatte, auf welche ein unbescheidener Wissensdurst in solchen Dingen führen konnte. Dies ist insbesondere bei Irenäus der Fall, der es noch nicht wagt, jene Häresieen durch den Aufbau einer höhern auf das Glaubensbewußtsein der Kirche basirten Gnosis zu überwinden, sondern welcher sich dagegen vorzugsweise negativ und destructiv verhält, indem er mit gewandter Dialektik ihre inneren Widersprüche nachweist und zugleich zeigt, wie sie keineswegs auf evangelischem Boden emporgewachsen wären, sondern an poetischen Theogonien und den Systemen der griechischen Philosophie ihre Quellen hätten. Das christ-

liche Alterthum hat uns Irenäus als den kirchlichen Vorkämpfer gegen die Gnosis überliefert, obwohl nach dem Zeugnisse des Tertullian (advers. Valentinian. c. 5.) vor ihm schon andere kirchliche Schriftsteller gegen dieselbe auftraten.

Für die ganze Richtung des Irenäus war schon seine Heimath entscheidend. Er wurde in Kleinasien, wahrscheinlich in der Nähe von Smyrna, um 140 geboren, wo die Erinnerung an den Apostel Johannes von seinen unmittelbaren Schülern frisch erhalten und ein enger Zusammenhang mit dem apostolischen Zeitalter vermittelt wurde. In einer solchen Atmosphäre der Bildung trat ihm Christi und der Apostel Leben und Wirken fast mit der Macht der Gegenwart entgegen und drängte sich ihm die historische Grundlage des Christenthums unabweisbar auf. Mochte er sich daher auch auf dem Wege seiner Studien mit dem Platonismus bekannt machen und manchen formellen und materiellen Gewinn daraus ziehen, so war er doch so sehr im historischen Christenthum erstarkt, daß er ohne Gefahr sich seinem Einfluße aussetzen konnte. Er wurde vielmehr sein entschiedenster Gegner, der jeder idealistischen Verflüchtigung der historischen Wirklichkeit des Christenthums zur bloßen Symbolik einer höheren Idealwelt schon dadurch vollkommen vorbeugte, daß er überhaupt läugnete, daß Gott unsere Welt nach idealen Urtypen gebildet habe (II. 7, 5 p. 298; ib. 16, 1 p. 330—331) und daß dieselbe eine ewige geistige reflectire (II. 7, 6 p. 299). So war ihm die gegenwärtige Welt und ihre Geschichte und darin also auch die Thatsache des Christenthums nicht blos der Schatten oder das Spiegelbild einer transcendenten Realität, sondern der reichste Inhalt, die vollkommenste Wirklichkeit selbst, die man ergreifen und sich aneignen müßte. In dieser Hinsicht war Irenäus offenbar weit mehr der aristotelischen als platonischen Richtung zugethan. Mit dieser realistischen Betrachtungsweise ausgerüstet, genährt mit den lebendigsten Traditionen aus der apostolischen Zeit, bei einer nicht geringen dialektischen Kunst und Kenntniß der griechischen Literatur, war er wohl zumeist berufen, die Sache des historischen Christenthums gegen die Gnosis zu führen. Und man wird ihm auch nicht abläugnen können, daß er sie mit Glück führte, daß er die gnostischen Träumereien siegreich durchbrach und ihnen gegenüber die Lehrautorität der historischen an die Suc-

cession der Bischöfe geknüpften Kirche befestigte. Wie groß der Dienst war, welchen er damit nicht nur dem Christenthum, sondern überhaupt der menschlichen Kultur leistete, würde eine Erwägung über die nachtheiligen Folgen ergeben, die der Mangel einer festen Lehrautorität in den nachfolgenden Zeiten, wo gleichsam eine neue Menschheit in die Geschichte einbrach und aus rohen Anfängen zur Civilisation erst allmählig erzogen werden mußte, mit sich gebracht hätte.

In seiner realistischen Richtung konnte Irenäus später, nachdem er in das Abendland übergesiedelt war und als Bischof die Leitung der Diöcese Lyon übernommen hatte, durch den auch in Gallien mächtigen Einfluß der römischen Kirche nur befestigt werden, die vor Allem bemüht war, die Succession ihrer Bischöfe an die Apostel-Fürsten anzuknüpfen und ihr Erbe rein zu erhalten und unverkümmert zu überliefern. — Aber gerade diese so überwiegende historische und realistische Auffassung des Christenthums, das allzu wörtliche Verständniß der heiligen Schriften hat auch auf den Lehrbegriff des Irenäus wieder trübend zurückgewirkt, indem sie ihn zu einer viel zu äußerlichen Interpretation der Verheißungen über die letzten Zeiten, zu einem viel zu sinnlichen Chiliasmus führte. Dennoch aber hat er in der Feststellung der christlichen Lehren, die mehr practischer Natur sind, so namentlich der Lehren von Christi Person und Heilswerk, alle früheren und gleichzeitigen Kirchenschriftsteller übertroffen und ist darum von der Folgezeit stets als eine der lautersten Quellen der früheren christlichen Ueberzeugungen verehrt und benützt worden.

Die nächste Veranlassung zu seinem Auftreten gegen die Gnostiker gab ihm das Vordringen ihrer Lehren in seine Diöcese. Auf die Bitte eines Freundes schrieb er innerhalb eines Zeitraums von zwanzig Jahren, zwischen den siebziger und neunziger Jahren des zweiten Jahrhunderts, gegen die Valentinianer sein berühmtes Werk: „ἔλεγχος καὶ ἀνατροπὴ τῆς ψευδωνύμου γνώσεως“ in fünf Büchern, das uns zum größten Theil nur in einer alten schlechten lateinischen Uebersetzung unter dem Titel: „adversus omnes haereses“ zukam und unsere Hauptquelle für die Kenntniß des Gnostizismus wurde. Die übrigen Schriften, wovon Eusebius und

Hieronymus berichten, sind bis auf wenige Fragmente verloren gegangen.[79])

Im Glaubensbewußtsein der Kirche nimmt Irenäus seinen Standpunkt: Die wahre Gnosis, sagt er, ist die apostolische Lehre, wie sie uns in der Kirche überliefert wird (adversus omnes haereses IV. 33, 8. p. 670—671). Es ist nicht nöthig bei andern die Wahrheit zu suchen, die man leicht aus der Kirche nehmen kann; denn in ihr trugen die Apostel Alles, was immer zur Wahrheit gehört, in reichster Fülle zusammen, so daß Jeder, welcher will, aus ihr den Trank des Lebens schöpfen kann. Die Kirche nämlich ist der Eingang zum Leben, alle übrigen aber sind Diebe und Räuber. Diese muß man darum vermeiden, hingegen das Besitzthum der Kirche mit der größten Ausdauer lieben und die Ueberlieferung der Wahrheit ergreifen (III. 4, 1, p. 436—437). Nur Christus, der uns Gott offenbarte, ist wahrhaft unser Lehrer (III. 18, 6. p. 522). Seine Belehrung ist in den Schriften der Apostel niedergelegt, die darum für alle Zukunft Grund und Säule unseres Glaubens sind (III. 1, 1. p. 422). — Bei diesem Character der neutestamentlichen Bücher ist ihre Interpretation selbstverständlich von der höchsten Wichtigkeit. Irenäus, welcher das Unwesen kennen gelernt hatte, welches die Gnostiker mit der Exegese trieben, säumt daher nicht, auch hermeneutische Regeln anzugeben. Er stellt zu diesem Behuf den Grundsatz auf, daß man die Dunkelheiten der Schrift nicht aus den Gleichnißen, denen man einen vielfachen Sinn unterbreiten könne, erklären dürfe, sondern aus den klaren und deutlichen Stellen der Schrift (II. 27. p. 378—381). Er vindizirt hierauf der Kirche den vollständigsten Gebrauch der heiligen Schriften, ihre treue Bewahrung ohne Zusatz und Verkürzung, ihre richtige Lesung und Erklärung (N. 33, 8 p. 670—671), er zeigt, wie das wahre Verständniß der evangelischen Lehre in ihrer Tradition fortlebte und wie darum die gegenwärtige Kirche mit der ursprünglichen im Glaubensbewußtsein identisch sei, indem dasselbe durch den

---

[79]) Die beste Ausgabe der Werke des Irenäus hat A. Stieren besorgt: „S. Irenaei episcopi Lugdunensis quae supersunt. II vol. Lipsiae 1853“ nach welcher ich citire. Conf. auch Stieren's Artikel Irenäus in der Encyclopädie von Ersch und Gruber II. Sect. XXIII. t.

historischen Zusammenhang, worin die Bischöfe mit den Aposteln stehen, in seiner Integrität bewahrt wurde (III. 1—4, p. 421—440)[80]), er leugnet endlich, daß die Apostel, wie die Gnostiker behaupten, noch verborgene Lehren besessen hätten, die sie nur den Reiferen mittheilten (III. 3, 1. p. 427). — Weiter dann empfiehlt er die Glaubensdemuth und warnt vor zu kühnen und weitgehenden Speculationen über die göttlichen Mysterien: die heilige Schrift muß man glauben und nicht weiter nach Dingen forschen, die Gott anheimzustellen sind und unser Wissen übersteigen (II. 25, 3. p. 375). Darum vermeidet Irenäus es auch z. B. über die Zeugung des Logos nähere Bestimmungen anzugeben und nennt alle diejenigen wahnwitzig, welche davon reden, als hätten sie bei diesem Acte Hebammendienste verrichtet; denn unaussprechlich ist die Zeugung des Sohns (II. 28, 6. p. 386). „Beachte die Grenze deines Wissens und überschreite nicht Gott selbst, denn er ist nicht zu überschreiten, noch forsche, was jenseits des Demiurgen sei, denn du wirst es nicht finden. Unbegreiflich ist dein Schöpfer und du denkst ihn nicht aus, sondern der Natur zuwider denkend wirst du unsinnig sein. Und verharrst du darin, so wirst du dem Wahnsinn verfallen, indem du dich selbst für höher und besser als deinen Schöpfer hältst (II. 25, 4. p. 375). Der Mensch ist ja unendlich kleiner als Gott und empfing nur theilweise Gnade, er kann darum nicht alles wissen, wie Gott, sondern steht auch hierin weit unter ihm (II. 25, 3. p. 375). Das Wesen Gottes kann Niemand ohne göttliche Belehrung wissen; ohne Gott kann Gott nicht erkannt werden (IV. 6, 4. p. 575), denn wie die das Licht Erblickenden innerhalb des Lichtes sind, so sind auch die, welche Gott schauen, in Gott (IV. 20, 5. p. 625—626). Paulus sagt, daß das Wissen aufblähe. Besser ist es daher, nichts zu wissen, an Gott zu glauben und in seiner Liebe zu verharren, als durch spitzfindige Untersuchungen in Gottlosigkeit zu verfallen (II. 26, 1. p. 376).

Auf solche Weise, sowohl durch Feststellung und Betonung der kirchlichen Autorität als durch Hinweisung auf die Schranken des menschlichen Erkennens sucht Irenäus jeder zügellosen Kühnheit des

[80]) Ueber des Irenäus Lehre von der apostolischen Tradition in der katholischen Kirche conf. Möhler i. a. W. 344—357.

Denkens zu begegnen und die Quellen wahrer Gott- und Welterkenntniß zu fixiren.

Daß ein Gott ist, welcher Himmel und Erde schuf, nehmen alle Menschen an; denn die Schöpfung selbst erweist ihn (II. 9, p. 301—302). Weil Gott mit seiner Vorsehung die Welt leitet und regiert, so müssen alle vernünftigen Wesen sein Dasein erkennen, daher auch die Heiden, die sich weniger den Wollüsten hingaben, dahin kamen, den Urheber der Welt als einen für Alles sorgenden und die Welt zu unserm Besten leitenden Vater anzuerkennen (III. 25, 1. p. 554). Die verschiedenen und mannigfaltigen Geschöpfe sind den Tönen der Leier zu vergleichen, die unter sich zwar verschieden und entgegengesetzt dennoch zu einer gemeinsamen Melodie zusammenwirken. Wer ein Freund der Wahrheit ist, darf nicht für jeden einzelnen von dem andern verschiedenen Ton einen eigenen Urheber ansetzen, sondern nur einen und denselben. So soll uns auch die Verschiedenheit der Weltexistenzen nicht in der Ueberzeugung der Einheit ihres Schöpfers beirren (II. 25, 2. p. 374—375).

Bei der Bestimmung der Gottheit hebt Irenäus vorzugsweise ihre Geistigkeit hervor und sucht überhaupt dem Naturalismus der Gnostiker gegenüber einen ethischen Gottesbegriff festzustellen: Weit ist der Vater von allen menschlichen Affecten und Leidenschaften entfernt, einfach und nicht zusammengesetzt, in allen Theilen derselbe und ganz sich selbst ähnlich und gleich ist er, da er ganz Sinn und Geist, Empfindung, Gedanke und Vernunft, ganz Gehör, Auge und Licht und die Quelle aller Güter ist.[81]) Unter dem Namen Gott wird zugleich Verstand, Wort, Leben, Unvergänglichkeit, Wahrheit, Weisheit, Güte u. s. w. zu verstehen sein (II. 13, 9. p. 317). In demselben Moment, wo Gott etwas denkt, bewirkt und will er es

---

[81]) II. 13, 3. p. 312: „Multum enim distat omnium Pater ab his, quae proveniunt hominibus, affectionibus et passionibus; et simplex et non compositus et similimembrius — ὁμοιόκωλος, ὁμοιομερής — et totus ipse sibimetipsi similis et aequalis est; totus quum sit sensus et totus spiritus et totus sensuabilitas et totus ennoia et totus ratio et totus auditus et totus oculus et totus lumen et totus fons omnium bonorum . . . Conf. IV. 11, 2. p. 590.

auch und er denkt das, was er will; dann denkend, wenn er will und dann wollend, wenn er denkt; da er ganz Gedanke, ganz Sinn, Auge und Gehör und Quelle aller Güter ist (I. 12, 2. p. 141). — Er ist der Gott und Herr über Alles, (III. 6, 2. p. 443) den man, weil er über Allem erhaben, frei und selbstmächtig ist, keiner Nothwendigkeit dienstbar machen darf (II. 5, 4. p. 291). In allem wird er den Vorrang haben, weil er sowohl allein der Ungewordene als auch früher als alle und allen die Ursache des Seins ist, alles übrige aber ihm unterworfen bleibt (IV. 38, 3. p. 700). Weil er von Ewigkeit her und immer derselbe ist, ist er auch der Vollkommene und Allmächtige (IV. 38, 1. p. 698). Ohne Anfang und Ende, wahrhaft und immer als derselbe und in derselben Weise verhält sich Gott allein, während alles von ihm Geschaffene einen Anfang der Entstehung und eine durch seinen Willen bestimmte Dauer hat (II. 34, 2. p. 414—415). Er ist bedürfnißlos und genügt nicht nur sich selbst, sondern auch allen Kreaturen (III. 8, 3. p. 450).

Aber Irenäus vergißt nicht zu diesen Prädicationen zu bemerken, daß sie keineswegs adäquat und nicht nach unserer Anschauung zu nehmen sind: Mit Recht wird Gott der allesfassende Sinn genannt, aber er ist nicht dem menschlichen Sinne ähnlich, und mit Recht heißt er das Licht, aber nichts ist ihm ähnlich, was bei uns Licht ist. So wird auch in allen übrigen der Vater menschlicher Kleinheit nicht ähnlich sein. (II. 13, 3. p. 313.)

In der Trinitätslehre wagt Irenäus nur wenige Bestimmungen, deren Vagheit den kirchlichen Lehrbegriff nicht strenge formulirt und daher einige Zweideutigkeit mit sich bringt. Er nähert sich mit einigen Aeußerungen dem monarchianischen Modalismus, der in Sohn und Geist nur verschiedene Erscheinungen und Manifestationen des einen göttlichen Vaters anerkannte. Indeß ist der Modalismus bei Irenäus nur scheinbar; mit mehr Recht aber dürfte man bei ihm annehmen, daß er Sohn und Geist in einer gewissen Unterordnung zum Vater denke, wie auch die Persönlichkeit des letztern bei ihm nicht völlig deutlich hervortritt. Ueberhaupt aber drängt sich bei einer ruhigen Erwägung der Trinitätslehre des Irenäus die Ueberzeugung auf, daß ihm weit mehr die richtige Formel als die kirchliche Anschauung

derselben gemangelt habe, die ja überhaupt in so frühen Zeiten mehr implicite als klar und deutlich vorhanden war.[82])

„Es ist nur Ein Gott, der über Allen, durch Alles und in Allem ist. Ueber Allen ist nämlich der Vater, denn er selbst ist das Haupt Christi; durch Alles der Logos, welcher das Haupt der Kirche ist, in uns allen aber der Geist. Der Vater trägt die Schöpfung und den Logos, dieser aber verleihet allen nach des Vaters Willen den heil. Geist und zwar den einen von Natur aus, den andern aber durch Adoption, durch Gnade und Wiedergeburt (V. 18, 2. 766—767). Immer war der Logos und die Weisheit, der Sohn und der Geist beim Vater, durch welche und in welchen er alles frei und aus eigener Macht schuf; daher er auch keiner Engel und anderer Kräfte bedurfte, um das zu thun, was er bei sich festgesetzt hatte, gleichsam als hätte er nicht selbst seine Hände (IV. 20, 1. p. 622; conf. II. 30, 9. p. 401). Zu all seinen Werken dient dem Vater der Sprößling (progenies) und die Gestaltung (figuratio) d. h. der Sohn und der Geist, das Wort und die Weisheit, welchen alle Engel dienen und unterworfen sind." (IV. 7, 4. p. 579—580.)

So erscheinen die zwei letzten Personen der Trinität gleichsam als die Organe der ersten. Der Vater ist nach der Anschauung des Irenäus der in sich verborgene, unbegreifliche, gleichsam transcendente Gott, welcher durch den Logos und den Geist in der Welt offenbar, begreiflich und gegenwärtig wird. Daher er auch sagt: Alle sehen den Vater im Sohn; denn der Vater ist das Unsichtbare des Sohnes, der Sohn aber das Sichtbare des Vaters (IV. 6, 6. p. 576). Alles verwaltet und vollführt der Sohn vom Anfang bis an's Ende und ohne ihn kann Niemand Gott erkennen, denn die Erkenntniß des Vaters ist der Sohn, die Erkenntniß des Sohnes aber im Vater und durch den Sohn geoffenbart. Nicht erst nach seiner Menschwerdung, sondern vom Anfang an hat er Gott allen geoffenbart, welchen dieser sich kundgeben wollte (IV. 6, 7. p. 577). Weil der Sohn

---

[82]) Conf. hierüber Dorner i. a. W. I. 467—474; Kuhn i. a. W. 162—170 und endlich auch L. Duncker in der trefflichen Schrift: „Des heiligen Irenäus Christologie." p. 34—75.

den Vater erkennend faßt, so ist er das Maaß des Vaters (IV. 4, 2. p. 568).

Demnach ist der Sohn zunächst der Weltschöpfer: Der Logos ist in Wahrheit der Weltschöpfer, er ist unser Herr, der in den letzten Zeiten Mensch geworden und auf dieser Welt gewesen ist, der unsichtbarer Weise alles Erschaffene umfaßt und an der ganzen Schöpfung haftet, denn er leitet und ordnet alles (V. 18, 3. p. 768). Nach dem Willen des Vaters hat er die Welt gemacht (V. 18, 2. p. 767—768); denn der Wille und die Thätigkeit Gottes ist die bewirkende und vorsehende Ursache aller Zeiten, Räume und Jahrhunderte, wie jeder Natur (opp. omn. I. fragm. I. p. 828). Von ihm ist schon Alles vorher bereitet worden, damit es werde, wie es geworden ist (II. 4, 1. p. 286).

In der Schöpfungslehre ist es Irenäus besonders darum zu thun, zweierlei zum Bewußtsein zu erheben, erstens, daß Gott zur Gründung der Welt keines äußerlichen Materials und keiner fremden Kraft bedurft habe, sondern daß er sie aus Nichts, d. h. aus und durch sich selbst hervorrief, und zweitens, daß dieser Act ein durchaus freier und persönlicher war. Damit begegnete er den beiden Grundirrthümern der Gnosis, nämlich dem Dualismus in der Annahme eines ewigen Weltstoffes und der Emanationslehre. Die Weltschöpfung ist ihm im Gegentheil eine Offenbarung des göttlichen Wesens, eine freie That der göttlichen Allmacht und Liebe. Daraus, daß Gott das, was nicht war, freiwillig schuf, erweist sich seine Kraft und Güte; daraus, daß er es angemessen und harmonisch schuf, seine Weisheit (IV. 38, 3. p. 701; conf. II. 25, 3. p. 375).

Da Gott unendlich und der allmächtige Urheber der Welt ist, so machte er mit seinem Willen, daß die ganze Fülle des Entstandenen zum Aufgang kam (opp. om. I. frag. VI. p. 828). Er allein enthielt in sich Alles und gab Allem das Dasein (II. 1, 1. p. 278) von sich selbst aus (a semetipso), frei und aus eigener Macht setzte, ordnete und vollendete Gott Alles; sein Wille ist die Substanz von Allem. [83]) Einer und derselben Substanz ist daher Alles d. h. von einem und

---

[83]) IV. 20, 1. p. 622: Est substantia omnium voluntas ejus; ebenso II. 10, 2. p. 303: Sua voluntate et virtute substantia usus.

demselben Gott.[84]) — Gott trug die Welt in seinem Geiste und verwirklichte sie, wie er sie dachte; denn unmöglich wäre es, eine andere zu denken und eine andere zu verwirklichen. Hat er sie aber so geschaffen, wie er sie bei sich im Geiste trug, so ist sie ein würdiges Werk Gottes, wenn sie auch eine zusammengesetzte, veränderliche und vorübergehende ist (II. 3, 2. p. 285—286). Gott ist durchaus nicht mit Menschen zu vergleichen, die zu ihren Werken vieler Mittel bedürfen. Gott bedarf nichts zur Schöpfung, nicht der Beihülfe eines Engels noch einer tieferstehenden Kraft, sondern durch sein Wort gründete er Alles, nach seinem Willen Allen Ordnung, Uebereinstimmung und den Anfang der Schöpfung schenkend (II. 2, 4—5. p. 282—283). Die Menschen können nichts aus Nichts machen, sondern nur aus einem vorhandenen Stoff; Gott aber übertrifft darin die Menschen, daß er den Stoff zu seinem Werke, der vorher noch nicht vorhanden war, erfunden hat (II. 10, 4. p. 304); denn Gott wohnt immer das Wort und die Weisheit, der Sohn und Geist bei, durch welche und in welchen er alles frei und selbstthätig machte, indem er aus sich selbst die Substanz der Kreatur und ihre Form und Gestalt nahm.[85])

So behauptet denn Irenäus, im Gegensatz zu Platon und der Gnosis die Schöpfung aus Nichts, in dem Sinne, daß er Gott nach seiner Wesensfülle, Kraft und Weisheit zum alleinigen Grund der Welt macht. Es läßt sich aber auch nicht verkennen, daß er hie und da nahe daran streift, Gott auch zum Inhalte der Welt zu machen, wenn er nämlich Gottes Willen und Kraft als die Substanz derselben bezeichnet. Und wenn er auch nicht so deutlich und entschieden wie die Apologeten ausspricht, daß der Logos das Welturbild entweder in sich trage oder selbst sei, so geht doch aus seinen hierher gehörigen Aeußerungen hervor, daß er entweder den Logos oder die Weisheit

---

[84]) IV. 9, 1. p. 583: Unius igitur et ejusdem substantiae sunt omnia h. e. ab uno et eodem deo.

[85]) IV. 20, 1. p. 622: Ipse a semetipso substantiam creaturarum et exemplum factorum et figuram in mundo ornamentorum accipiens; ebenso: II. 16, 3. p. 331: Ipse a semetipso exemplum et figurationem eorum, quae facta sunt, accipiens.

als Form und Urbild der Welt betrachte. Vielleicht aber wagte er jene Behauptung nicht, um nicht den Schein zu erregen, als lehre er eine ewige Immanenz der Welt in Gott und damit die Nothwendigkeit der Schöpfung.

Ueber der geschaffenen Welt waltet die göttliche Vorsehung, die auch das Einzelne besorgt und in seiner eigenthümlichen Natur erhält (opp. I. frag. VI. p. 828); denn nichts von dem Geschaffenen entgeht dem göttlichen Bewußtsein, sondern jegliches wird von ihm in seiner Form, Ordnung, Zahl und Größe bewahrt (II. 26, 3. p. 377—378). Das Organ der göttlichen Vorsehung ist aber auch nur wieder der Logos (IV. 28, 2. p. 655).

Indem die Schöpfung aus der göttlichen Güte zu erklären ist, kann ihr Zweck nur Offenbarung und Mittheilung derselben sein. Darum denkt Irenäus den Menschen als Ziel und Zweck der Schöpfung (V. 29, 1. p. 797), den Gott nicht etwa aus Bedürfniß schuf, da ihn ja sein ewiges Wort verherrlichte, sondern damit er Jemanden habe, dem er seine Wohlthaten spenden könnte. Und auch nicht, als bedürfte er seines Dienstes, befahl Gott dem Menschen, ihm zu gehorchen, sondern damit er sein Heil erlange; denn Gott ist reich, vollkommen, bedürfnißlos (IV. 14, 1. p. 598—599). — Unter allen Kreaturen ist nämlich der erkennende Mensch am meisten geeignet, die göttliche Offenbarung in Majestät und Gnade in sich aufzunehmen und mit Gott in eine innige Lebens- und Liebesgemeinschaft zu treten. Der lebendige Mensch ist der Ruhm Gottes, das Leben des Menschen aber ist die Anschauung Gottes. Denn wenn die Offenbarung Gottes durch die Schöpfung allen auf der Erde Lebenden das Leben verleiht, so schenkt noch weit mehr die Offenbarung des Vaters durch den Sohn das Leben denen, die Gott sehen (IV. 20, 7. p. 628). Die Herrlichkeit des Menschen ist Gott; die Wohnung der Wirkung Gottes aber und aller seiner Weisheit und Macht ist der Mensch (III. 20, 2. p. 529). — Nach seinem Bild und Gleichniß setzte ihn Gott (IV. 38, 3. p. 701).

Unter dem ersteren ist zu verstehen, daß der Mensch in seiner natürlichen vernünftigen Organisation nach dem Logos gebildet ist (V. 16, 2. p. 761), unter dem letzteren aber die Mittheilung des heil. Geistes, wodurch er aus einem blos natürlichen irdischen Men-

schen gleichsam zu einem himmlischen, gottverwandten Wesen erhoben wird. Das Erste bei der Schöpfung des Menschen war die Bildung des Leibes und die Verleihung der Seele, dann aber folgte die Theilnahme am Geiste (V. 12, 2. p. 746). Der vollkommene Mensch besteht nämlich aus Leib, Seele und Geist. Keiner dieser Factoren macht für sich den Menschen aus, sondern nur ihre Verbindung und Vereinigung. Würde man die Substanz des Fleisches, den Leib, hinwegnehmen und den Geist rein sehen, so wäre dies nicht der geistige Mensch (homo spiritalis), sondern der Geist des Menschen oder der Geist Gottes (spiritus hominis aut spiritus dei). Wird dieser Geist der Seele verbunden, und durch sie mit dem Leib vereinigt, so ist der Mensch geistig und vollkommen gerecht und nach dem Bild und Gleichniß Gottes gemacht. Wenn aber der Geist der Seele mangelt, so ist ein solcher Mensch wahrhaft thierisch (animalis) und fleischlich (carnalis), vernachlässigt und unvollkommen, indem er das göttliche Bild wohl im Leibe darstellt, aber nicht die göttliche Aehnlichkeit durch den Geist empfängt (V. 6, 1. p. 730).

Etwas anderes ist der Lebenshauch (πνοὴ ζωῆς), der den Menschen beseelt; etwas anderes der belebende Geist (πνεῦμα ζωοποιοῦν), der ihn geistig vollendet. Der erstere ist allen Menschen gegeben, ja der Schöpfung gemeinsam; der letztere nach Isajas nur denen, die ihre Begierden überwinden. Er gehört Gott, welcher ihn in den letzten Zeiten über seine angenommenen Söhne und das menschliche Geschlecht ausgoß. Der Lebenshauch ist zeitlich (πρόςκαιρος), der Geist aber ewig (ἀένναον). Jener wächst bis zu einem bestimmten Maaß, bleibt eine Zeit lang und geht dann hinweg, ohne Athem den zurücklassend, welchem er einwohnte. Der Geist hingegen erfüllt den Menschen innerlich und umgibt ihn von Außen und verläßt ihn, da er immer dauert, niemals (V. 12, 2. p. 745—747). — Der Lebenshauch ist unkörperlich und nicht einmal sterblich kann man ihn nennen, da weder Seele noch Geist stirbt. Der letztere ist nämlich nicht zusammengesetzt, sondern einfach und kann darum auch nicht aufgelöst und vernichtet werden; nur das Fleisch ist sterblich (V. 7, 1. p. 732—733). Die Seele oder der Lebenshauch ist jedoch nicht aus eigener Kraft oder seiner Natur nach unsterblich; denn die Seele ist nicht selbst Leben, sondern nimmt nur an dem von Gott

verliehenen Leben Theil, von Gottes Willen hängt daher ihre Fortdauer ab (II. 34, 4. p. 416).

In der Begriffsstimmung der Seele wie in der Anthropologie überhaupt folgt Irenäus offenbar Tatian und kommt bei der ersten zu keiner rechten Klarheit. Die menschliche Seele erscheint ihm gleichfalls wie eine Emanation oder höhere Steigerung der allgemeinen Weltseele, die sich von den niedrigeren Entwicklungsstufen derselben, der Pflanzen- und Thierseele, vielleicht nur durch die Vernunftthätigkeit unterscheidet, die Irenäus neben der Bildung und Bewegung des Leibes von der menschlichen Seele aussagt: Sinn, Verstand, Denken, Aufmerksamkeit u. s. w. sind nichts außer der Seele und haben ohne sie keine Substanz, sondern sind ihre Bewegungen und Thätigkeiten. (II. 29, 3. p. 392—393.)

Ueber das Verhältniß von Leib und Seele bemerkt er:

Der Leib, welcher von der Seele Leben, Wachsthum und Gliederung erhält, ist nicht stärker als sie, sondern wird von der Seele beherrscht. Nur so viel nimmt diese an ihrer Schnelligkeit ab, als der Körper von ihr Bewegung empfängt; aber ihr Bewußtsein verliert sie nicht. Der Körper gleicht einem Werkzeuge, die Seele hingegen dem Künstler. Wie dieser für sich schnell ein Werk ersinnt, dasselbe aber durch das Werkzeug wegen der Unbeweglichkeit des Stoffes etwas langsam ausarbeitet und wie demnach die Schnelligkeit des Geistes mit der Langsamkeit des Werkzeuges ein gemäßigtes Wirken hervorbringt, so wird auch die Seele durch die Vermischung ihrer Schnelligkeit mit der Langsamkeit des Körpers in ihrem Wirken etwas gehemmt, verliert aber ihre Kräfte nicht ganz, sondern theilt dem Leibe das Leben mit, ohne daß sie selbst zu leben aufhörte (II. 33, 4. p. 412—413).

Gott erschuf den Menschen vom Anfang an frei. Keinem geschieht Gewalt von Gott, sondern nur mit gutem Rath ist er jedem gegenwärtig. Menschen und Engeln gab er die Macht zur Wahl, so daß die Gehorchenden mit Recht das Gute besitzen könnten, das ihnen zwar von ihm geschenkt wurde, das sie aber durch sich selbst bewahrten. Ohne Freiheit wäre das Gute für die Menschen weder süß noch die Gemeinschaft Gottes kostbar noch jenes sehr anzustreben, weil es von sich selbst, ohne eigene Bewegung, Sorge und Anstreng-

ung käme. Dann hätten auch die Tugendhaften keinen Werth, weil sie mehr von Natur aus als durch den Willen als solche existirten. Und welche Frucht können jene vom Guten haben, die es nicht kennen? welchen Ruhm die, die es nicht selbst erstrebten? welche Krone gebührt denen, welche sie nicht als Sieger im Kampfe erlangten? Darin besteht eben der Vorzug des Menschen vor den unvernünftigen und seelenlosen Wesen, daß er nicht wie sie mit Nothwendigkeit und Gewalt zum Guten getrieben wird (IV. 37, 1 u. 6. p. 692 u. p. 696—697).

Indem der Mensch als frei geschaffen wurde, hatte er noch eine Aufgabe und Entwicklung vor sich und war in dieser Hinsicht noch nicht vollkommen. Der ursprüngliche Mensch war ein Kind und darum nicht im Stande die Vollkommenheit aufzunehmen (IV. 38, 1 u. 2. p. 698—700). — Das Ziel, das die göttliche Liebe in der Schöpfung der Welt und des Menschen verfolgte, war nicht nur von ihr allein, sondern auch von der menschlichen Mitwirkung bedingt. Sollte es zu jener Lebensgemeinschaft zwischen Gott und dem Menschen kommen, so mußte dieser den göttlichen Willen in den seinigen aufnehmen, womit er sich selbst vollendete und an sich zugleich die göttliche Absicht bei der Weltschöpfung erfüllte.

Irenäus zeigt sodann, indem er die kirchliche Lehre vom Sündenfall entwickelt, wie durch den Neid des Teufels[56]) und die Schwachheit des Menschen die Erreichung dieses Ziels auf dem geraden und nächsten Wege vereitelt wurde, wie aber dieser störende Zwischenfall nur zu einer größeren Manifestation der göttlichen Macht und Güte wie zum Nutzen des gefallenen Menschen selbst dienen müsse. Denn dieser, nachdem er das Böse kennen gelernt hat und dagegen streiten mußte, wird das Gute um so höher schätzen und stärker im Gehorsam gegen Gott sein. (III. 20. 1 u. 2. p. 527—529; V. 3, 1.p. 721).

---

[56]) Die Engellehre wurde von Irenäus, wohl in bewußter Opposition zur Gnosis, nur wenig erörtert. Die Engel denkt er als vernünftige und freien Willen besitzende Geschöpfe (IV. 37, 1. p. 692—693) ohne fleischlichen Leib (III. 20, 4. p. 530). Dennoch aber wiederholt er den Irrthum, daß einige darunter mit den Töchtern der Menschen Wollust gepflogen hätten (IV. 36, 4. p. 686).

Die auf die Sünde folgende Strafe trägt schon den Charakter der göttlichen Liebe.[87])

Nicht aus Neid, sagt Irenäus, sondern aus Mitleid hielt Gott den Menschen vom Baume des Lebens ab und trieb ihn aus dem Paradies, damit er nicht ewig als ein Verbrecher existire und auf solche Weise seine Sünde unsterblich und sein Uebel unheilbar würde; sondern er sollte sterben, damit durch den Tod, durch die Auflösung des Körpers in Erde der Mensch aufhöre der Sünde zu leben und ihr sterbend für Gott zu leben anfange (III. 23, 6. p. 550).

Irenäus erkennt in der menschlichen Geschichte eine stetige Entwicklung, in welcher allmälig der von Gott bestimmte Zweck der Welt, seine vollkommene Einigung mit ihr durch den Menschen realisirt werden soll. Dieselbe gleicht jetzt einer aufwärtssteigenden Bewegung, ist eine fortwährende Erhebung, weil ihr Ausgangspunkt nicht mehr der reine, sondern der gefallene und corrumpirte Mensch ist: Vermöge seiner Güte hat Gott gütig das Gute verliehen und den freien Menschen sich ähnlich gemacht. Vermöge der Vorsehung aber kannte er die Schwäche des Menschen und was aus dieser entspringen würde; vermöge der Liebe und Macht aber wird er die Wesenheit der geschaffenen Natur überwinden. Zuerst jedoch mußte die Natur erscheinen, hernach das Sterbliche von der Unsterblichkeit und das Verwesliche von dem Unverweslichen überwunden und verschlungen werden und endlich der Mensch, nachdem er zur Erkenntniß des Guten und Bösen gelangt war, nach dem Ebenbild und der Aehnlichkeit Gottes sich gestalten (IV. 38, 4. p. 702—703). Der Logos, welcher die Welt schuf, leitet auch durch seine vorstehende Macht die Geschichte zu ihrem Ziel: Immer ist der Logos dem menschlichen Geschlechte gegenwärtig, immer näher kam er uns allmählig in der von Gott bestimmten geschichtlichen Ordnung und vereinte Alles wieder in sich (III. 16, 6. p. 509—510). Von Anfang an und immer offenbarte er den Vater (IV. 20, 7. p. 627—628); er erschien den Frommen im alten Testament und inspirirte die Propheten (IV. 20, 11 u. 12. p. 630—634) und blieb auch den Heiden, die in der Schöpfung seine

---

[87]) Conf. über diese und die damit zusammenhängenden Lehren Duncker's ebenangeführte Schrift p. 112—155.

Spuren erkannten, nicht ferne (III. 25, 1 u. 5. p. 554 u. 556). Der Gipfelpunkt seiner Offenbarung, seine Ankunft, ist aber die Menschwerdung. „Der Herr Jesus Christus, der göttliche Logos, wurde in den letzten Zeiten Mensch, damit er den Zweck der Welt mit dem Princip der Welt d. h. den Menschen mit Gott verbinde." (IV. 20, 4. p. 625.)[55])

Die Geschichte mit ihrem festgesetzten Zweck kann nicht eine in's Endlose verlaufende Linie sein, weshalb auch die Zahl der Menschen eine bestimmte ist und die Geburten einmal aufhören müssen (II. 33, 5. p. 413). Ist aber die von Gott für die Geschichte festgesetzte Zeit — sechstausend Jahre, entsprechend den sechs Schöpfungstagen, (V. 28, 3. p. 795) — ihrem Abfluße nahe, so steigert und erhöht sich die Energie des menschlichen Geschlechtes, sowohl im Guten, wie im Bösen, um nach beiden Richtungen hin das Höchste und Aeußerste, die volle Frucht zu zeitigen.

Irenäus berichtet deshalb in der Eschatologie, wie in den letzten Zeiten den treuen Bekennern Christi durch die Incarnation des Bösen, durch den Antichrist und seinen Anhang die schwersten Drangsale bevorstehen, wie aber endlich durch den Beistand Christi derselbe besiegt und für die sich bewährenden Gläubigen gleichsam das Paradies abermals auf die Erde sich herablasse und eine dauernde Jubelzeit nicht nur himmlischer sondern auch irdischer Freuden anbreche. (V. 25—36, 783—820.)

Die Seelen der früher Gestorbenen, die alle bisher in der Unterwelt warten mußten, ziehen wieder ihre Leiber an und gelangen zur Auferstehung (II. 29, 2. p. 391. II. 33, 5. p. 413; V. 31, 1 u. 2. p. 804—805), ein allgemeines Gericht über die Guten und Bösen wird gehalten und die Verwandlung der Welt in eine höhere Form tritt ein (V. 36, 1. 1. p. 817). Allen, welche die Liebe zu Gott bewahrten, gewährt Gott seine Gemeinschaft. Diese aber ist Leben und Licht und Genuß der göttlichen Güter. Die jedoch in ihrem Geiste von ihm abfielen, verurtheilt er zur Trennung, welche

---

[55]) Ueber die Christologie des Irenäus conf. Duncker i. a. W. p. 157—162; über die erziehende Wirksamkeit des Logos in der Geschichte conf. Kahnis: die Lehre vom hl. Geiste. I. 271—286.

Tod, Finsterniß und die höchste Armuth ist. Ewig und ohne Ende sind die Güter Gottes und darum auch ihr Verlust ewig und ohne Ende: wie in einem ununterbrochen fortdauernden Lichte diejenigen, die sich selbst geblendet haben oder von andern geblendet worden sind, für immer des Lichtgenußes beraubt sind, nicht weil ihnen das Licht die Strafe der Blindheit brachte, sondern weil die Blindheit selbst das Unglück für sie herbeiführte (V. 27, 2. p. 791—792; conf. III. 23, 3. p. 548; II. 28, 7. p. 387; IV. 39, 4. p. 705).

In der Verklärung findet ein Unterschied nach den Verdiensten statt, indem die einen in das hergestellte irdische Jerusalem, die andern in das Paradies, die dritten in den Himmel zur Anschauung Gottes aufgenommen werden (V. 36, 1 u. 2. p. 817—819; IV. 20, 5. p. 626.)

Irenäus hinterließ an dem römischen Presbyter Hippolytus (gest. um 235 als Martyrer in Sardinien) einen Schüler, der ihn an Gelehrsamkeit und literarischer Fruchtbarkeit übertraf, an kirchlichem Eifer gegen die Häretiker jedenfalls erreichte, nicht aber in der Aneignung und im Verständniß der Lehre ihm gleichgekommen zu sein scheint. Hippolytus theilt mit seinem Lehrer nicht die Scheu vor speculativen Untersuchungen, er wagt es im Gegentheil über die Natur des Logos genauere Bestimmungen zu geben, wie denn überhaupt das Mysterium der Trinität der Gegenstand seines besonderen Nachdenkens war. Wir besitzen einen sehr reichhaltigen Katalog seiner Schriften, die sich auf dem Gebiete der Chronologie und Exegese, der Homiletik und Dogmatik bewegten, die uns aber größtentheils nur sehr fragmentarisch erhalten worden sind.[59]) In der Schrifterklärung genoß Hippolyt ein hohes Ansehen, er war zu seiner Zeit

[59]) Die bereits früher bekannten Schriftdenkmale des Hippolytus sind neuerdings revidirt und gesammelt worden von P. A. de Lagarde: Hippolyti Romani, quae feruntur omnia graece. Lips. et Lond. 1858. Das neu aufgefundene Werk hat zuerst E. Miller herausgegeben unter dem Titel: Origenis philosophumena Oxonii 1851. Ueber Hippolyt's Schriften, soweit es nach dem Standpunkte der damaligen Forschung möglich war, verbreitet sich ausführlich: C. W. Haenell: De Hippolyto episcopo, tertii saeculi scriptore. Gotting. 1838. p. 14—54.

der bedeutendste Exeget im Abendland, gefiel sich aber sehr in allegorischen Spielereien. — Die Vertheidigung der Kirchenlehre, deren vollkommenes Verständniß er doch selbst nicht besaß, ließ er sich sehr angelegen sein; er trat als Apologet gegen die Juden und Heiden auf, er verfocht die Trinitätslehre gegen den Monarchianer Noëtus und seinen Anhang, er nahm den Kampf, den sein Lehrer gegen die Gnosis begonnen hatte, wieder auf. Die erste der Schriften, die er gegen sie verfaßte, das von Photius erwähnte „σύνταγμα τῶν αἱρέσεων“ enthält neben einer summarischen Schilderung der gnostischen Systeme eine kurze Widerlegung derselben; die zweite, der erst aufgefundene „ἔλεγχος κατὰ πασῶν τῶν αἱρέσεων“, die sogenannten φιλοσοφούμενα, ist eine selbstständige Darstellung derselben, worin gezeigt werden soll, wie die Gnosis ihre Vorstellungen aus der Mythologie und Philosophie, aus der heidnischen Mysterienlehre, aus dem Aberglauben der Theurgie und Astrologie entlehnt habe.

Fast mit Ausschließlichkeit macht Hippolyt die heil. Schrift zur Quelle und Norm der Erkenntnisse über Gott:

Es ist nur ein Gott, den wir nur aus den hl. Schriften kennen lernen. Wenn Jemand die Weisheit dieser Welt kennen lernen will, so muß er die Lehren der Philosophen lesen, ebenso aber werden wir die Gottesverehrung nur aus den hl. Schriften erfahren. Laßt uns demnach wissen, was sie uns verkünden, und verstehen, was sie uns lehren, und den Vater glauben, wie er geglaubt werden will, den Sohn verherrlichen, wie er verherrlicht werden will und den hl. Geist annehmen, wie er sich uns schenken will, damit wir nicht nach eigner Wahl und eignem Sinn dem von Gott Gegebenen Gewalt anthun, sondern Gott auf solche Weise erkennen, auf welche er sich selbst durch die heil. Schriften offenbaren wollte (contra haeres. Noëti §. 9. p. 50 bei Lagarde).

Sein Urtheil über die Philosophen lautet nicht günstig:

Obwohl alle Menschen eine Weltursache bekennen müssen und daher auch der Wahrheit widerstrebend darin übereinstimmen, daß ein Gott sei, der Alles nach seinem Willen machte (ib. §. 11. p. 51), so haben die Philosophen doch meistentheils die Wesenheit desselben verkannt. Indem sie nämlich über die Natur des Alls und seine Entstehung nachsannen, stiegen sie unter das Göttliche herab; die

Herrlichkeit der Schöpfung bewundernd glaubten sie darin selbst das Göttliche zu erkennen, indem jeder Philosoph einen andern Theil derselben dafür hielt (philosoph. p. 32).

Aus der nur höchst unvollständig auf uns gekommenen Lehre des Hippolyt entnehmen wir Folgendes:

Der eine Gott, der erste und einzige, der Schöpfer und Herr von Allem hat nichts ihm Gleichzeitiges. Keine ewige Materie war neben ihm, sondern er war Einer, für sich allein, welcher durch seinen Willen das Seiende, welches früher nicht war, sobald er es für gut fand, kundig des Zukünftigen hervorrief. Er wußte Alles voraus und bereitete den Dingen, die entstehen sollten, ihre verschiedenen Principien vorher (πάρεστι γὰρ αὐτῷ καὶ πρόγνωσις, διαφόρους τε τοῖς ἐσομένοις ἀρχὰς πρότερον ἐδημιούργει. philos. X. c. 32. p. 334). So war nichts außer Gott und er selbst als der Einzige war ein Vielfacher, weil er Vernunft, Weisheit, Macht und Willen besaß. Alles war in ihm und er selbst war das All.[90])

Gott, der Vater und Urgrund, ist in der Anschauung des Hippolyt, ein sich vollkommen bewußter Geist, der nicht nur wegen seiner verschiedenen Vermögen, sondern auch in Hinsicht des Inhaltes seines Bewußtseins, worin er den Sohn und die ganze Welt idealiter trägt, ein vielfacher genannt werden kann.

Denkend erzeugte dieser einzige und über alles seiende Gott den ersten Logos, nicht den Logos, wie die Stimme, sondern den innerlichen Gedanken des Alls. Diesen allein erzeugte er aus dem Seienden, denn das Seiende war der Vater selbst. — Der Logos trug in sich den Willen des Erzeugers, nicht unkundig um den Gedanken des Vaters; denn durch seinen Hervorgang aus dem Erzeuger und als Erstgeborner desselben hatte er als seine Stimme die im Vater gedachten Ideen in sich, weshalb der Logos, Gott wohlgefällig, die Welt vollendet, wenn der Vater es befiehlt.[91])

---

[90]) Contra haeres. Noëti §. 10 p. 50—51: . . . . . αὐτὸς δὲ μόνος ὢν πολὺς ἦν. οὔτε γὰρ ἄλογος οὔτε ἄσοφος οὔτε ἀδύνατος οὔτε ἀβούλευτος ἦν· πάντα δὲ ἦν ἐν αὐτῷ, αὐτὸς δὲ ἦν τὸ πᾶν.

[91]) philos. X. c. 33. p. 334—335: „Οὗτος οὖν μόνος καὶ κατὰ πάντων θεὸς, λόγον πρῶτον ἐννοηθεὶς ἀπογεννᾷ οὐ λόγον ὡς φωνὴν,

Der Sinn dieser etwas dunklen Stelle dürfte im Zusammenhalt mit der vorigen folgender sein:

Der allwissende Vater besitzt von Ewigkeit her den Gedanken an den Sohn und in ihm zugleich den Weltgedanken, denn dieser gehört als ein Moment zu jenem. Nach seinem Wohlgefallen, also gleichsam in der Zeit erhebt der Vater den blos gedachten Sohn zur persönlichen Existenz, nicht aber realisirt er in gleicher Weise die im Sohn zugleich gegebene Weltidee, sondern überläßt sie ihm gleichfalls als einen Inhalt seines Bewußtseins, den er zur Wirklichkeit führen soll, wenn er es will. So ist der Logos noch nicht nach Außen in seiner eignen Hypostase in Thätigkeit getreten, da es ja ohne die Welt überhaupt nichts außer Gott gibt, ist noch nicht zum lauten, offenbarenden Wort geworden, sondern ruht erst in der Tiefe und Stille der Gottheit, gleichsam noch im Schooße des göttlichen Vaters.

„Wenn er wollte und wie er wollte, offenbarte er zu der von ihm bestimmten Zeit seinen Logos, wodurch er alles machte. Wenn er will, schafft er; wenn er überlegt, vollendet er; wenn er spricht, offenbart er; wenn er gestaltet, gibt er seine Weisheit kund. Alles Gewordene wirkt er durch den Logos und die Weisheit, durch den Logos es gründend, durch die Weisheit es schmückend. Er that, wie er wollte, denn er war Gott. Zum Anführer und Berather und Werkmeister erzeugte er den Logos, welchen er unsichtbar in sich tragend durch die gegründete Welt sichtbar macht; aussprechend seine frühere (noch lautlose) Stimme und Licht aus dem Lichte zeugend führte er der Schöpfung als Herrn den eigenen Verstand hervor, der nur ihm allein früher sichtbar war, der gewordenen Welt aber

---

ἀλλ' ἐνδιάθετον τοῦ παντὸς λογισμόν. Τοῦτον μόνον ἐξ ὄντων ἐγέννα· τὸ γὰρ ὂν, αὐτὸς ὁ πατὴρ ἦν, ἐξ οὗ τὸ γεννηθῆναι αἴτιον τοῖς γινομένοις. Λόγος ἦν ἐν αὐτῷ φέρων τὸ θέλειν τοῦ γεγεννηκότος, οὐκ ἄπειρος τῆς τοῦ πατρὸς ἐννοίας. ἅμα γὰρ τῷ ἐκ τοῦ γεννήσαντος προελθεῖν πρωτότοκος τούτου γενόμενος, φωνὴν ἔχει ἐν ἑαυτῷ τὰς ἐν τῷ πατρικῷ ἐννοηθείσας ἰδέας, ὅθεν κελεύοντος πατρὸς γίνεσθαι κόσμον τὸ κατὰ ἓν λόγος ἀποτελεῖτο ἀρέσκων θεῷ.

unsichtbar — er machte ihn sichtbar, damit der Kosmos in seiner Erscheinung ihn sehend gerettet werden könnte.[92])

Ganz offen spricht Hippolyt aus, daß der Vater den Sohn der Schöpfung wegen realisirte, so daß dessen ganze Natur auf die Welt bezogen ist, die er der Idee und Potenz nach in sich trägt, da sein Wissen das Wissen um die Welt ist und seine persönliche Kraft die Kraft zur Schöpfung und Regierung der Welt. Daraus ergibt sich, daß, wenn der Logos auch mit dem Vater dem Wesen nach eins und darum selbst Gott ist, weil er allein aus ihm selbst genommen ist, während die übrigen Dinge aus Nichts geschaffen sind,[93]) daß er dennoch dem Range nach unter dem Vater steht, weil er wenigstens in seiner persönlichen Existenz für diesen kein nothwendiges Moment seines Wesens, sondern eine That seines Willens ist; weil er ferner auch dem Vater in Hinsicht auf Umfang des Wissens und Könnens nachsteht und von ihm überhaupt nur als ein Organ zur Ausführung seiner Gedanken erzeugt wurde.

„Und so stand ihm der Andere bei. Wenn ich aber sage der Andere, so meine ich nicht zwei Götter, sondern wie Licht aus Licht oder wie Wasser aus der Quelle oder wie den Strahl aus der Sonne; denn Eine Kraft ist die des Ganzen, das Ganze aber ist der Vater, aus welcher Kraft der Logos ist. Dieser aber ist der Verstand, welcher hervorgehend als Sohn Gottes in der Welt offenbar wurde. „Alles ist demnach durch ihn; er selbst aber ist allein aus dem Vater.“[94])

Indem der Logos nach dem Willen des Vaters die Welt schafft,

---

[92]) Contra haeres. Noëti c. 10 p. 51: . . . . . „*πρότεραν φωνὴν φθεγγόμενος, καὶ φῶς ἐκ φωτὸς γεννῶν προῆκεν τῇ κτίσει κύριον τὸν ἴδιον νοῦν, αὐτῷ μόνῳ πρότερον ὁρατὸν ὑπάρχοντα τῷ δὲ γινομένῳ κόσμῳ ἀόρατον ὄντα ὁρατὸν ποιεῖ, ὅπως διὰ τοῦ φανῆναι ἰδὼν ὁ κόσμος σωθῆναι δυνηθῇ.*

[93]) Philosoph. X. c. 33 p. 336: *Εἰ γὰρ θεόν σε ἠθέλησε ποιῆσαι, ἐδύνατο· ἔχεις τοῦ λόγου τὸ παράδειγμα . . . Τούτου ὁ λόγος μόνος ἐξ αὐτοῦ· διὸ καὶ θεός, οὐσία ὑπάρχων θεοῦ.*

[94]) Contra haeres. Noëti 11. p. 51: „*Καὶ οὕτως παρίστατο αὐτῷ ἕτερος· ἕτερον δὲ λέγων οὐ δύο θεοὺς λέγω, ἀλλ' ὡς φῶς ἐκ φωτὸς ἢ ὡς ὕδωρ ἐκ πηγῆς ἢ ὡς ἀκτῖνα ἀπὸ ἡλίου. δύναμις γάρ*

wird er in doppelter Weise offenbar: erstens in der geschaffenen Welt selbst, die in ihrer Form sein Denken reflectirt, zweitens durch die persönlichen Acte der Schöpfung, Regierung und Erlösung der Welt. Die Menschwerdung des Logos ist der Höhepunkt seiner Offenbarung, seines Heraustretens aus dem Schooße des Vaters.

Die nähere Bestimmung über die Zeugung des Sohnes durch den Vater, das Wie dieses überschwenglichen Actes anzugeben, weist Hippolyt zurück, in dem Bewußtsein, daß es uns schon unmöglich ist, das Wie der menschlichen Zeugung einzusehen (contra haeres. Noëti c. 16 p. 54—55).

Seinen Begriff von der Trinität formulirt Hippolyt in folgender Stelle:

„Wenn nach der Aeußerung des Johannes der Logos bei Gott als Gott war, nimmt er etwa damit zwei Götter an? Ich sage: nicht zwei Götter, sondern nur Einen; wohl aber zwei Personen und eine dritte Oekonomie, die Gnade des heil. Geistes. Denn der Vater ist Einer; zwei aber sind die Personen, weil auch der Sohn ist — das Dritte aber ist der heil. Geist. Der Vater befahl, der Logos vollendete; der Sohn aber offenbarte sich, wodurch der Vater geglaubt wurde. Die Uebereinstimmung in der göttlichen Oekonomie führt auf Einen Gott zurück. Denn Gott ist nur Einer: der befehlende Vater, der gehorchende Sohn, der erleuchtende heil. Geist. Der Vater ist über Allem, der Sohn ist durch Alles, der heil. Geist in Allem. Anders können wir nicht an den Einen Gott glauben, wenn wir nicht wahrhaft an den Vater, Sohn und hl. Geist glauben (contra haeres. Noëti 14. p. 52—53.)

Wir sehen daraus deutlich, daß Hippolyt auch die orthodoxe Auffassung des hl. Geistes mangelt; bei ihm ist derselbe nur eine unpersönliche Kraft, die göttliche Gnadenströmung, keineswegs aber eine eigene persönliche Hypostase.[95])

μία ἡ ἐκ τοῦ παντός, τὸ δὲ πᾶν πάτηρ, ἐξ οὗ δύναμις λόγος. οὗτος δὲ νοῦς, ὃς προβὰς ἐν κόσμῳ ἐδείκνυτο παῖς θεοῦ. „πάντα τοίνυν δι᾽ αὐτοῦ“, αὐτὸς δὲ μόνος ἐκ πατρός.“

[95]) Vergleiche die Darlegung der Trinitätslehre des Hippolyt bei Döllinger: Hippolytus und Kallistus p. 206—212. D.'s Argumentation für

Indem nun Gott allein war und nichts mit ihm zugleich Existirendes hatte, beschloß er die Welt zu schaffen. Die Welt denkend wollte er sie auch und schuf sie durch sein Wort und augenblicklich, wie er wollte, war sie ihm vorhanden (contra haeres. Noëti c. O. p. 50). Er schuf sie aus Nichts, weshalb sie auch nicht Gott ist. Durch seinen Willen kann sie wieder aufgelöst werden (philos. X. 33. p. 336).

Die Existenzen der Welt sind theils einfache Substanzen (μονοούσια), die als solche unsterblich sind, weil sie nicht aufgelöst werden können; theils zusammengesetzte und sterbliche. Aus den Gegensätzen von Feuer und Luft, Wasser und Erde schuf Gott die letzteren. — Die Engel sind feuriger Natur und haben keine Leiber. Sonne, Mond und die übrigen Sterne sind aus Feuer und Luft (πνεῦμα) und es findet sich bei ihnen kein Geschlechtsgegensatz, der erst bei den Wasser-, Luft- und Landthieren vorhanden ist. Zum Herrscher über Alles schuf Gott den Menschen, der göttlich geworden wäre, wenn er ihm gehorcht hätte. Er aber gebrauchte seine Kräfte nicht, übertrat das göttliche Gebot und wurde aus einem Herrscher über die Natur ihr Knecht, indem er durch freiwilliges Handeln das Böse erzeugte, welches nicht etwas Ursprüngliches, sondern ein Hinzugekommenes ist und im Willen und in der Gesinnung seine Existenz hat. Der Mensch also und nicht Gott, welcher der Gute ist, ist der Urheber des Bösen.

In der Oekonomie der Erlösung schickt und inspirirt der Logos die Propheten, bis endlich in der Fülle der Zeit er selbst in Menschengestalt erschien, daß er von Angesicht offenbar werde und die Welt ihn persönlich, nicht mehr durch Propheten und Engel reden höre. Er nahm aus der Jungfrau einen Leib an und trug den alten Menschen in einer neuen Gestalt; in seinem Leben legte er jedes Alter zurück, damit er jedem selbst zum Gesetz würde, seinen eigenen

---

Hippolyts Lehre eines persönlichen heiligen Geistes scheint mir weder nach ihren äußeren noch inneren Gründen zwingend. Die ersteren hat bereits Kuhn i. a. W. 261—262 entkräftet; die letzteren aber: die aus Hippolyt selbst herbeigebrachten Citate verlieren gegen die oben angeführte Stelle, wo mit klarer Ausschließlichkeit nur dem Vater und Sohn die Persönlichkeit zugeschrieben wird, alle Beweiskraft.

Menschen allen andern zum Ziel setzen konnte und durch ihn offenbar würde, daß Gott nichts Mühseliges anordnete. Denn nur wenn er Mensch war, wie wir, kann er von uns Nachahmung fordern (philos. X. c. 33. p. 335—338).[96])

Die Mahnrede an die Heiden, die den Philosophumenen beigefügt ist und woraus wir obige kosmologische und soteriologische Lehren vorzugsweise entnehmen, schließt mit der Aufforderung an dieselben, das Evangelium anzunehmen, damit sie den wahren Gott und seine wohlgeordnete Schöpfung erkennen und, nicht gefangen von künstlichen Sophismen und den thörichten Verkündigungen wortverdrehender Häretiker, den ewigen Strafen der Verwerfung entgehen möchten. Wer aber den wahren Gott erkannt hat, wird, an Leib und Seele unsterblich, vom Himmelreiche Besitz nehmen, ein Genosse Gottes und Auserwählter Christi sein, frei von Begierden und Leiden (philos. X. c. 34. p. 338—339).

Hippolyt theilt die Ansichten des Irenäus über die letzten Verfolgungen durch den Antichrist, bestimmt die Zeit seiner Ankunft, schildert seine Herrschaft und seinen Sturz und zuletzt das Weltgericht.[97]) Auch darin stimmt er mit ihm überein, daß er die abgeschiedenen Seelen nicht sogleich in ihre selbsterwählte jenseitige Heimath eingehen läßt, sondern annimmt, daß sie bis zur Auferstehung vorerst an einem mittleren Ort zwischen Erde und Himmel, im Hades, verweilen, wo die Gerechten entsprechende Freuden genießen, die Bösen mit Strafen gepeinigt werden, bis sie endlich nach dem Weltgericht entweder zur vollen Verklärung oder gänzlichen Verwerfung gelangen — eine in der damaligen Zeit vielfach verbreitete Meinung, die im engen Zusammenhang mit den chiliastischen Hoffnungen steht, denen sich Hippolyt gleichfalls hingab.[98])

---

[96]) Contra haeres. Noëti c. 17. p. 55—86 spricht Hippolyt ungefähr in derselben Weise seine christologischen Ueberzeugungen aus.

[97]) In der Schrift „περὶ τοῦ σωτῆρος ἡμῶν χριστοῦ καὶ περὶ τοῦ ἀντιχρίστου.

[98]) In dem Fragment: *Κατὰ Πλάτωνος περὶ τῆς τοῦ παντὸς αἰτίας* schildert H. den Mittelzustand mit sehr lebhaften Farben. Ueber den Chiliasmus des Hippolyt conf. Döllinger i. a. W. 354 fl.

Unter den Antignostikern ragt insbesondere Tertullian hervor, eine heißblütige und leidenschaftliche, aber großartige und gewaltige Natur, welcher gelehrte Bildung und christlicher Unterricht kaum einen Zügel anzulegen vermochten. Niemals hat christliche Milde das Feuer seines Zornes und die Heftigkeit seines Haßes, die herbe in maaßloser Polemik und geißelnder Ironie sich ausschüttende Bitterkeit seiner Seele besänftigt. In allem, was er ergreift, ist er mit der ganzen Kraft eines tiefen Gemüthes gegenwärtig, er kann nicht halb sein und ist darum in der Liebe wie in der Feindschaft gleich entschieden und extrem. Nur mit Mühe drückt er die sinnlichen Antriebe seiner Natur zurück; er wird niemals von ihnen los, er liegt in einem beständigen Kampfe mit ihnen, die brennendste Begierde verzehrt ihn innerlich. Weil er die Gefahr fühlt, welche die geringste Annäherung an die sinnliche Freude und Werthschätzung des Natürlichen für ihn im Gefolge hat, darum findet er sich genöthigt, die Natur und ihr Recht fast dualistisch zu verkennen, darum vermag er den natürlich-sittlichen Verhältnissen, wie der Ehe, kein höheres Verständniß abzugewinnen, sondern sieht in ihr völlig roh nur die sinnliche Geschlechtsgemeinschaft (de exhortat. castit. c. 9). Allen Schmuck, der die leibliche Schönheit unterstützt und erhöht, verpönt er; diese selbst, für welche er nicht ohne Sinn ist, sucht er verächtlich zu machen oder schlägt sie zum mindesten sehr gering an: „Ist sie auch nicht geradezu zu fürchten, so ist sie doch unnütz; denn wo Keuschheit herrscht, da ist die Schönheit nichtig, weil ihr eigenthümlicher Gebrauch und Nutzen nur die Wollust ist (de cultu feminar. II. 3, 718).“ Ebenso ächtet er die Kunst, die ihm das Haupt des Götzendienstes und teuflichen Ursprungs ist (de idolatria 3. p. 69—70). Für ihn, der ächt stoisch die Erhabenheit des Geistes nicht in die Durchwohnung und Ueberwindung der Natur, sondern in die Zurückziehung aus ihr setzte, war es fast eine Nothwendigkeit auch Christus nach seiner äußeren Erscheinung als häßlich zu denken (de carne Christi c. 9). So ist sein starrer Rigorismus zum größten Theil die Folge des in ihm niemals ruhenden Streites zwischen Gesetz und Begierde und geht darum ein tiefer Riß durch sein ganzes Wesen, der es zu keiner harmonischen Lebensgestaltung kommen läßt, der ihn nöthigt, um den innern Sturm und Schmerz

zu betäuben, sich äußerliche Kämpfe aufzusuchen. Mehr zum Zerstören als zum Bauen, mehr für den Krieg als zum Frieden scheint daher Tertullian's kräftige Persönlichkeit berufen, an welcher wir altrömische Willensstärke, Charakterfestigkeit, ehrliche Offenheit und eine furchtlose Ueberzeugungstreue bewundern. Obwohl es ihm nicht an dialektischer Gewandtheit und juristischer Spitzfindigkeit mangelt, so daß er oftmals statt mit wirklichen Gründen nur mit blendenden Sophismen argumentirt, ist er doch im Ganzen in seinem Denken etwas schwerfällig, weil bei ihm Gefühl und Anschauungsvermögen den Verstand überwiegen, die Leidenschaft und eine regellose Phantasie gar oft die nüchternen Betrachtungen desselben stören. Seine harte, schwülstige und dunkle Sprache voll überraschender Wendungen und ungewöhnlicher Formen ist nur der Reflex der Art und Weise seines Denkens. Er birgt einen reichen Inhalt chaotisch in seiner Seele, den er nicht vollständig zu sichten und in strenge klare Formen des Begriffes und der Rede zu gießen vermag. Ueberhaupt ist bei ihm zu sehr der Geist in die Natur versenkt; wie im Wollen so reißt er sich auch im Denken nur mühsam von ihr los, blitzartig gleichsam wird aus ihrem dunklen Grunde der Gedanke in ihm geboren. Er ist darum durch und durch Realist, der die sinnliche Wahrnehmung hoch anschlägt und gegen die Zweifel der Akademie vertheidigt, welcher die Substanz und Wirklichkeit sich als Körper vorstellen muß, welcher für die feineren Untersuchungen der Wissenschaft nicht geeignet und bei allem Reichthum an Originalität nicht zur Speculation berufen, vielmehr recht eigentlich ein geborner Gegner der Philosophie ist. Er vermag darum weder dem Flug des platonischen Idealismus noch dem kritischen Scharfsinn des Aristoteles zu folgen, sondern hält sich mehr an die stoische Philosophie, die in ihrer Erkenntnißlehre und Metaphysik seinem fast derben Empirismus, in ihrer Moral seinen strengen asketischen Grundsätzen am meisten entsprach.

Wie wenig harmonisch jedoch der Eindruck von Tertullian's ganzer Persönlichkeit ist, wie vielfach abstoßend und verletzend, ja geradezu wie häßlich auch viele Züge in seiner Erscheinung sein mögen, dies alles vereinigt sich doch zu einem Bilde, in welchem uns ein großer denkwürdiger Geist, eine heroische mannhafte Natur entgegentritt, die zur gewaltigsten geschichtlichen That die Kraft und den Muth

in sich trug, die sich in ihrem Wirkungskreise zu beengt fühlte und darum in unruhiger Hast immer weiter wanderte, ohne die Arbeit zu finden, in welcher sie sich hätte genügen können.

Quintus Septimus Tertullianus wurde ungefähr um 160 in Karthago geboren, wo seine Eltern, die dem Heidenthum angehörten, ihn in der Lebensgewohnheit und Bildung desselben heranreifen ließen. Weil er aber von Haus aus eine mehr zum Handeln als zur Theorie berufene Natur war und darum den Willen höher schätzte als das Wissen, so legte er wenig Werth auf die vielen und mannigfaltigen Kenntnisse, die er sich, namentlich auch in der Philosophie, erworben hatte und versäumte es, sie zu einem organischen Ganzen zu verbinden. Er widmete sich der Rechtsgelehrsamkeit, die ihm die Möglichkeit bot, thätig in das Leben einzugreifen. Mag ihn auch die Einsicht der wissenschaftlichen und religiösen Unzulänglichkeit des Heidenthums über seinen Umkreis hinausgetrieben haben, zum Christenthum selbst scheint er weniger auf dem Wege der Forschung als durch die Bewunderung des Heroismus der christlichen Bekenner gekommen zu sein (ungefähr um 197). Er blieb indeß nicht lange im Verbande der katholischen Kirche, die seinem sittlichen Eifer eine viel zu lax dünkende Moral und Disciplin zu handhaben schien, er wandte sich zum Montanismus (ungefähr nach 204), der durch seinen Rigorismus und seine prophetischen Ekstasen seinem Wollen und Denken mehr entsprach. Man erzählt aber, daß sein unruhiger Geist auch hier nicht ausharrte, sondern ihn zur Stiftung einer eigenen Secte der Tertullianisten trieb, in deren Mitte er um 240 gestorben zu sein scheint.

Von Tertullian ist uns eine reiche Literatur hinterlassen worden, die sich vorzüglich mit moralisch praktischen Fragen oder im apologischen Interesse mit dogmatischen Controversen beschäftigt. Nach allen Seiten hin vertritt und schützt er die kirchliche Sache und Lehre. Er vertheidigt sie gegen die Heiden; er beweist den Juden, daß Christus ihr erwarteter Messias sei, welcher ihr Gesetz in einer höheren Ordnung aufgehoben und alle Völker zum Heil berufen habe; er widerlegt im Allgemeinen alle Häretiker auf ächt juristische Weise durch den Präscriptionsbeweis, wonach die Kirche im verjährten Besitze der evangelischen Lehre sich nicht erst über dieselbe auszuweisen brauche,

hingegen der spätere Häretiker seine Auffassungen und Ansprüche zu erhärten habe; er bestreitet den Monarchianer Praxeas; namentlich aber kehrt er gegen die Gnostiker, gegen die dualistischen Lehren des Marcion, Hermogenes und Apelles und gegen die Phantasieen der Valentinianer seine vernichtende Polemik.[99])

Wie Irenäus so betrachtet auch Tertullian das Christenthum vor Allen als eine historische Thatsache, die man als solche hinnehmen müsse, wenn man sie auch nicht begreife. Mit ihrer Anerkennung und Aneignung erledigen sich alle Fragen des Geistes und erfüllen sich alle Bedürfnisse des Gemüthes, so daß jede weitere Forschung und darum auch die Philosophie unnütz wird:

Was haben Athen und Jerusalem, was die Akademie und die Kirche, was die Häretiker und die Christen miteinander gemein? Unsere Lehre stammt aus Salomons Halle, welcher selbst uns hinterließ, den Herrn in Herzenseinfalt zu suchen. Diejenigen mögen sich in Acht nehmen, welche ein stoisches oder platonisches oder dialektisches Christenthum vortragen! Uns ist seit Christus keine Neugierde mehr nöthig noch eine Forschung seit dem Evangelium. Wenn wir glauben, so verlangen wir nichts weiter zu glauben. Denn das glauben wir zuvörderst, daß nichts mehr sei, was wir noch weiter glauben müßten (de praesc. haeret. 8, 10). Mit dem Glauben hört alles Suchen und Finden auf. Christus selbst hat uns eine Grenze gezogen, indem er nicht wollte, daß wir über seine Lehre hinaus noch weiter suchen (ib. 10, 12). Der Christ darf nicht mehr erforschen, als was zu finden erlaubt ist; denn die endlosen Fragen verbietet der Apostel. Demnach darf man nicht mehr finden, als was man von Gott erlernt; was man aber von Gott erlernt, das ist das Ganze (de anima. 3, 560). So ist der Glaube die Richtschnur unseres Wissens, der zwar dieses nicht ausschließt, aber früher ist als das Wissen (de monogamia 2, 763) und welchem nichts entgegen zu wissen, alles wissen heißt (de praesc. haer. 14, 15).

Mit großer Freimüthigkeit stellt Tertullian hierauf sein Glaubens-

---

[99]) Die neueste Ausgabe Tertullian's, wonach ich citire, hat F. Oehler veranstaltet: Q. S. Tertulliani quae supersunt omnia. 3 vol. Lipsiae 1853 — 54.

bewußtsein in schneidender Antithese der Weltweisheit entgegen: Die ganze Schmach meines Gottes bei euch ist das Geheimniß der menschlichen Erlösung. Gott verweilte unter den Menschen, damit der Mensch belehrt würde Göttliches zu thun. Gott machte sich dem Menschen gleich, damit der Mensch sich Gott gleich machen könne. Gott wurde klein erfunden, damit der Mensch der Größte würde (adv. Marcion. I. 27, 118). Der Sohn Gottes ist gekreuzigt worden; man hat sich darüber nicht zu schämen, weil es beschämend ist. Und der Sohn Gottes ist gestorben, was glaublich ist, weil es thöricht ist — und der Begrabene stand auf, was gewiß ist, weil es unmöglich ist.[100]) — Nur mit größter Geringschätzung kann Tertullian nach allen dem über die Weltweisheit urtheilen: Die Philosophie prägt den Dingen willkührliche Formen auf, identifizirt sie jetzt und trennt sie dann wieder; beurtheilt nach dem Gewissen das Ungewisse; beruft sich auf Beispiele, als wenn Alles zu vergleichen wäre; schreibt Alles vor, auch verschiedenen Eigenthümlichkeiten Gemeinschaftliches; überläßt nichts der göttlichen Freiheit und erhebt ihre Meinungen zu Gesetzen der Natur (de anima 2, 558). Der Herr selbst hat die Weltweisheit (sapientia saecularis) eine Thorheit genannt und zur Beschämung der Philosophie das, was vor der Welt thöricht ist, erwählt: denn das Wesen der Weltweisheit ist eine kecke Auslegung der göttlichen Natur und Anordnung. Von der Philosophie wurden die Häresieen ausgerüstet — von den Platonikern Valentin, von den Stoikern Marcion; von den Epicuräern rührt die Läugnung der Unsterblichkeit der Seele her; von allen Pilosophenschulen die Verwerfung der Auferstehung. Wo die Materie Gott gleich gemacht wird, ist Zeno's Lehre, wo der feurige Gott citirt wird, ist Heraklit im Spiel. Derselbe Gegenstand wird bei Häretikern und Philosophen besprochen, dieselben Bedenken eingeflochten ... O armseliger Aristoteles, der ihnen die Dialectik, die Kunst des Bauens und Zerstörens erfand, die in Sentenzen verschmitzt, in Vermuthungen gebunden,

---

[100]) De carne Christi 5, 434: Crucifixus est dei filius; non pudet, quia pudendum est. Et mortuus est dei filius; prorsus credibile est, quia ineptum est. Et sepultus resurrexit; certum est, quia impossibile est.

strenge in Beweisen, wirksam in Controversen, sich selbst lästig, alles erwägt, um nichts zu Ende zu führen. Von daher stammen jene Fabeln und endlosen Genealogieen und fruchtlosen Untersuchungen, jene wie ein Krebs um sich fressenden Reden, vor denen der Apostel warnt, der selbst in Athen diese Menschenweisheit, diese Nachahmerin und Verfälscherin der Wahrheit kennen gelernt hatte (de praesc. haer. 7, 8—9). So sind denn die Philosophen die Patriarchen der Häretiker (de anima 3, 560; advers. Hermogen. 8, 347), so ist Platon zur Würze aller Häretiker geworden (de an. 23, 591). Der Philosoph dient nur seinem Ruhm (gloriae animal ib. 1, 556) — es ist daher zwischen ihm und dem Christen ein großer Unterschied. Die Wahrheit nämlich, welche die Philosophen nur scheinbar und als feindlich gesinnte Verfälscher heucheln und durch diese Heuchelei verderben, damit sie für sich Ruhm erlangten, ist für die Christen ein nothwendiges Bedürfniß und sie bewähren sich als solche, die nur für ihr Heil besorgt sind. Daher gleichen wir jenen weder in der Wissenschaft noch in der Lebensweise. Was konnte z. B. Thales, der Erste (princeps) der Physiologen, dem Krösus Gewisses über die Gottheit sagen? Die Erlaubniß sich zu bedenken wurde oftmals getäuscht. Hingegen hat jeder christliche Handwerker Gott gefunden, weist ihn auf und beantwortet in der That alles, was man über Gott fragt; während Plato versichert, daß es schwer sei, den Weltbaumeister zu finden und den Gefundenen allen mitzutheilen (apol. 46, 282). Was kann daher der Philosoph und der Christ gemein haben? der Schüler Griechenlands und des Himmels? der Bewerber um Ruhm und der um Leben? der Wortmacher und der Thatenvollbringer? der Zerstörer und der Erbauer der Dinge? der Freund und der Feind des Irrthums? der Verfälscher der Wahrheit und ihr Wiederhersteller, ihr Dieb und ihr Wächter (ib. 285). — Die Philosophen heucheln nur die Wahrheit, welche für die Welt das Kostbarste ist, die Christen aber besitzen sie und mißfallen deshalb, weil der blos Heuchelnde scherzt, der wirkliche Besitzer aber vertheidigt. Socrates wurde deshalb verdammt, weil er durch Zerstörung der Götter der Wahrheit näher rückte. Obschon damals der christliche Name noch nicht auf der Erde war, so wurde doch schon die Wahrheit verdammt (ad nation. I. 4, 34). Aber auch die Weisheit des Socrates ist

nicht hoch anzuschlagen, denn wer hätte ohne Gott die Wahrheit erkannt? Und wem ist Gott bekannt ohne Christus? wem aber Christus verständlich ohne den heil. Geist? und wem ist dieser zu Theil geworden ohne das Sacrament des Glaubens? Socrates wurde weit mehr von einem entgegengesetzten Geiste getrieben, wie er denn selbst von einem ihn leitenden Dämon erzählt (de an. 1, 556—557), der für einen bösen Geist gehalten werden muß (ib. 39, 621). Aus dem alten Testament, das ein Schatz aller und jeder späteren Weisheit ist, haben Dichter, Sophisten und Philosophen geschöpft und an diesem Quell den Durst ihres Geistes gestillt. Aber als ruhmsüchtige und nach Beredsamkeit begierige Menschen verwendeten sie in Absicht der Forschung zu ihren eigenen Werken, was sie Passendes in den heil. Schriften fanden, und verfälschten es auch, indem sie nicht genugsam von ihrer Göttlichkeit überzeugt waren noch auch es hinlänglich verstanden, weil damals Alles noch umwölkt und selbst den Juden umschattet war (apol. 47, 286; conf. ad nation. I. 4, 311). Endlich deutet Tertullian auch noch auf die Widersprüche der Philosophen hin und macht ihr Leben selbst zum Ziel bitterer Angriffe (apol. c. 46—47). Das Resultat seiner Polemik faßt sich in den Satz zusammen: Niemand ist weise, niemand ist treu, niemand ist größer als der Christ (de praesc. haeret. 3, 5).

Wie verächtlich indeß auch Tertullian die weltliche Wissenschaft und die Philosophie behandeln mag, seine Ansichten von der ursprünglichen Natur und Anlage der menschlichen Seele, von der Macht und Herrschaft der Vernunft in der Schöpfung, erlauben ihm keine gänzliche Verwerfung derselben: Wir werden nicht läugnen, daß die Philosophen hie und da in ihrem Denken uns nahe kamen. Das Zeugniß für die Wahrheit ist ihr Erfolg: hie und da wird selbst im Sturm, wo die Pfade des Himmels und des Meeres verwischt sind, durch glücklichen Irrthum ein Hafen gefunden, hie und da wird auch mit blindem Glück Eingang und Ausgang entdeckt; zudem aber gibt die Natur gleichsam aus dem allgemeinen Bewußtsein, womit als ihrer Mitgift Gott die Seele zu schmücken würdigte, das Meiste an die Hand (de an. 2, 558). Unmittelbar, instinctiv hält die menschliche Seele gewisse Wahrheiten fest, welche ihr der Kerker des Leibes, Sünde und Irrthum wohl zu verdunkeln, niemals aber ganz zu

rauben vermögen, auf die sie daher immer wieder zurückkommt, wenn sie zur Besinnung erwacht. Solche Wahrheiten sind, daß ein guter und gerechter, ein allwissender und allmächtiger Gott existirt, den zu finden sie sich nicht nach dem Kapitol, sondern zum Himmel empor richtet, wo sie seinen Sitz erkennt (apol. 17, 182—184). Ebenso bestätigt sie die Existenz der Dämonen, und ihre eigene Unsterblichkeit. Je wahrer diese unmittelbaren Zeugnisse der Seele sind, desto einfacher sind sie; je einfacher, desto verständlicher; je verständlicher, desto allgemeiner; je allgemeiner, desto natürlicher; je natürlicher, desto göttlicher. — Denn die Natur ist die Lehrerin, die Seele die Schülerin. Was nun entweder jene lehrte oder diese lernte, das ist von Gott gegeben, welcher der Lehrer der Natur ist. — Ueberhaupt ist die Seele älter als der Buchstabe und die Rede vor dem Buch und früher das Gefühl als der Styl und eher der Mensch als der Philosoph und Dichter. Die Seele ist aber nicht eine vielfache und verschiedenartige, sondern allgemein und immer dieselbe: Alle Völker sind Ein Mensch, nur mit verschiedenen Namen; Eine Seele, nur mit verschiedener Sprache; Ein Geist, nur mit verschiedenem Ton. Und so bezeugt sich Gott überall (de testimonio animae p. 399—412; conf. de carne Christi 3, 471). Daher erklärt es sich, daß der größte Theil des Menschengeschlechtes, dem nicht einmal der Name des Moses, geschweige denn seine Werke bekannt sind, dennoch den Gott des Moses kennt. Die Menschen nennen ihn mit seinem Namen, wenn auch der Götzendienst viele Finsterniß verbreitet; weil früher als das Prophetenthum die Seele existirt, deren eigenthümliche Mitgift das Gottesbewußtsein ist (Ante anima quam prophetia. Animae enim a primordio conscientia dei dos est), welches nicht ein anderes in Aegypten, Syrien und im Pontus ist; denn den Gott der Juden nennen auch die Seelen Gott. Nie wird Gott verborgen sein, nie wird er mangeln: immer wird er erkannt, gehört und geschaut werden, wie er es will. Das Ganze, was wir sind und worin wir sind, zeugt vom Dasein Gottes (adv. Marc. I. 10, 58). — Demnach denkt Tertullian keineswegs gering von der natürlichen Vernunft, ja er fordert ihren Gebrauch: Sowie Gott, der Urheber aller Dinge, Alles mit Vernunft vorhersah, anordnete und feststellte, so wollte er auch nicht, daß etwas ohne Grund behan-

delt und erkannt werde (de poenit. 1, 644). Daher ist Alles, was durch die Vernunft feststeht, Gesetz (de corona milit. 4, 425) und umgekehrt jenes Gesetz verdächtig, was sich der Prüfung der Vernunft nicht unterziehen will (ap. 4, 230).

So stehen nach Tertullians Ansicht Vernunft und Offenbarung keineswegs in einem dualistischen Gegensatz, sondern verhalten sich harmonisch, indem in der menschlichen Natur die Anknüpfungspunkte für das Christenthum liegen. Er nennt daher die Seele von Natur aus eine Christin (anima naturaliter christiana, apol. 17, 184), und betrachtet die Belehrung der heiligen Schriften nur als eine weitere Zugabe zu dem aus der Betrachtung der Welt gewonnenen und der Seele angebornen Gottesbewußtsein, damit dieses sich klarer entfalte. (apol. 17—18, 182—184).

Den vollständigen Besitz und das richtige Verständniß der Offenbarung vindizirt Tertullian der katholischen Kirche, welche sie durch den Zusammenhang ihrer Bischöfe mit den Aposteln ererbte.[101]) Wie Irenäus verwirft er die gnostische Behauptung, daß die Apostel anders geheim anders öffentlich gelehrt hätten (de praesc. haeret. 26, 24—25), bekämpft die allegorische Exegese (de resurrectione c. 19—21 und c. 33) und hermeneutische Grundsätze, welche die Schrift der Willkühr preisgeben (scorp. 12, 527—528.)

Mit seiner ganzen gläubigen Richtung, wonach sich der Geist der unmittelbaren sinnlichen Thatsache unterwirft und erst auf ihrer Grundlage und abhängig von ihr seine höhern Erkenntnißkräfte bethätigt, steht Tertullians Empirismus, seine fast sensualistische Erkenntniß-Theorie im Zusammenhang. Es ist ihm bewußt, wie viele Beweise für das Christenthum mit dem Zweifel an der Wahrheit der sinnlichen Wahrnehmung zusammenbrechen, indem ja der ganze Glaube an äußere Wunder daran sein Fundament hat, und er vertritt daher zunächst die Realität derselben gegen den Skeptizismus der Akademie: Was beginnst du verwegene Akademie? den ganzen Bestand des Lebens hebst du aus den Wurzeln, die Ordnung der Natur störst du, ja du blendest selbst die Vorsehung Gottes, welcher allen seinen Werken, um sie zu erkennen, zu bewohnen, zu gebrauchen und zu genießen

[101]) Die nähere Darstellung und Ausführung des Präscriptionsbeweises siehe bei Möhler i. a. W. 739—748.

in den Sinnen so täuschende und lügnerische Herrn vorsetzte. Und ist ihnen nicht die ganze Schöpfung dargeboten? oder kam nicht durch sie der Welt eine zweite Einrichtung zu? Allen Genuß des Lebens haben sie begründet. — Keine sinnliche Erscheinung entbehrt ihrer natürlichen Ursachen. Wenn nun diese die Sinne täuschen und dadurch die menschlichen Ansichten, so liegt doch in den Sinnen selbst noch keine Trüglichkeit, die nur den Ursachen folgen, noch auch in den Meinungen, die von den Sinnen bestimmt werden (de anima 17, 581—582).

Tertullian macht im Gegentheil die Sinne zu den Quellen alles Wissens und setzt ihnen daher die Verstandes- und Vernunft-Thätigkeit des Geistes nach. Nur die Sinne führen diese erst zur Erkenntniß der Wahrheit. Wird nämlich die Wahrheit nur durch Bilder erfaßt und das Unsichtbare nur durch das Sichtbare erkannt, so ist der Sinn offenbar der Führer des Intellectes, welcher an ihm seinen Urheber und seine Grundlage hat. Er ist darum auch vorzüglicher, weil dieser erst durch ihn ist, seiner bedarf und Alles, was er besitzt, ihm verdankt; endlich auch ohne ihn nicht zu bestehen vermag (de anima 18, 585).

Den Act der sinnlichen Erkenntniß faßt aber Tertullian als einen Act des Geistes, worin dieser sich der Sinne nur als Organe bedient:

Empfinden ist Erkennen und Erkennen ist Empfinden. Oder was ist der Sinn anderes als die Einsicht (intellectus) derjenigen Sache, welche empfunden wird? Und was ist die Einsicht anderes, als der Sinn derjenigen Sache, welche eingesehen wird? Wer wird erweisen, daß der Sinn nicht erkennt, was er empfindet, oder daß die Erkenntniß nicht empfindet, was sie einsieht, so daß das Eine ohne das Andere sein könnte? Wenn das Körperliche zwar empfunden, das Unkörperliche aber eingesehen wird, so sind wohl die Gattungen der Dinge verschieden, nicht aber die Wohnsitze des Sinnes und Intellectes, d. h. Seele und Geist. — Von wem wird Körperliches empfunden? Wenn von der Seele, so ist auch der Geist schon sinnlich, nicht blos intellectuell, denn während er erkennet, empfindet er, weil er auch nicht erkennet, wenn er nicht empfindet: wenn aber von der Seele das Körperliche empfunden wird, so ist auch die Kraft der Seele intellectuell und nicht bloß sinnlich, denn während sie empfindet,

erkennt sie, weil sie auch nicht empfindet, wenn sie nicht erkennt. Von wem ferner wird das Unkörperliche erkannt? Wenn vom Geist, wo wird die Seele sein? wenn von der Seele, wo wird der Geist sein? Was sich nämlich unterscheidet, muß von einander entfernt sein und wirkt nach seinen Vermögen. Niemals ist die Seele ohne den Verstand, wie auch dieser nie ohne die Seele (de anima 18, 584).

In Bezug auf die Gotteserkenntniß hält Tertullian schon von vornherein gewisse Grenzen fest: Wenn den Menschen schon die irdische Sonne blendet und er sie nicht zu erkennen vermag, so kann er noch weit weniger die Strahlen einer andern und größeren Sonne ertragen, falls es eine solche gäbe. Wenn er schon gegen den schwächeren Gott blind ist, um wie viel mehr gegen den erhabenen? Er möge daher seiner Schwäche schonen und sich nicht allzusehr in Gefahr begeben, da er bereits einen gewissen und unbezweifelten Gott besitzt, der sich von ihm theilweise erkennen läßt (advers. Marc. II. 2, 85). Wie nämlich die Sonne von uns nicht in ihrer vollen Substanz am Himmel, sondern nur aus ihren auf die Erde geworfenen Strahlen wahrgenommen wird, so wird auch Gott dem Menschen niemals in der Fülle seiner Majestät offenbar, sondern seiner Fassungskraft angemessen nur als ein menschlicher Gott, der sich in seinem Sohn geoffenbart hat (ad Prax. 14, 670).

Ebenso warnt Tertullian auch vor jeder anthropopathischen Auffassung Gottes: Unterscheide die Substanzen und theile jeder ihre Eigenthümlichkeit zu. Wenn wir daher von Gottes Rechten, Augen und Füßen lesen, so werden wir diese nicht wegen der Gleichheit des Namens denen der Menschen gleich denken. So groß die Verschiedenheit des göttlichen und menschlichen Leibes ist, eben so groß ist auch der Abstand der göttlichen und menschlichen Affecte. — Denke daher jenen, den du als Gott nicht läugnest, nicht als Menschen; denn als Gott ihn denkend, hast du ihn schon von allen menschlichen Zuständen abgeschieden. Gibst du zu, daß Gott dem Menschen, nicht aber der Mensch Gott durch seinen Hauch die lebende Seele mitgetheilt habe, dann ist es ganz verkehrt, wenn du, statt das Göttliche in die menschliche Natur zu verlegen, vielmehr das Menschliche in Gott setzest und statt den Menschen zu Gottes Ebenbild zu erheben, vielmehr Gott zum Bilde des Menschen herabziehst (adv. Marc. II. 16, 103—104).

Tertullians allgemeiner Begriff von Gott ist der des höchsten Wesens [102]): Gott ist das höchste Wesen, in Ewigkeit bestehend, ungeboren, absolut (infectus), ohne Anfang und Ende. Er ist das höchste Wesen in Bezug auf Form, Vernunft, Gewalt und Macht. Aus diesem seinem Begriffe folgt, daß ihm nichts gleicht, und daß nicht auch noch ein anderes höchstes Wesen existirt; denn wäre dies der Fall, so wäre er nicht selbst das Höchste, da dieses immer einzig sein muß. Wenn Gott nicht Einer ist, so ist er überhaupt nicht. Da das höchste Wesen nothwendig nur Eines sein kann, so ist daher auch Gott nur Einer, weil Er das höchste Wesen ist (adv. Marc. I. 3, 50—51; ib. 5, 52—53). Weil Gott als das höchste Wesen nur Einer sein kann und ihm als dem Einzigen nichts gleichgestellt werden darf, so ist die Annahme einer ewigen Materie unstatthaft, weil sie als ewige Gott gleichgesetzt und demnach zwei Götter angenommen würden (ad Hermog. 4, 343—344). Gott ist nicht anders der Einzige, als weil er der Alleinige ist und er ist nicht anders der Alleinige, außer weil nichts zugleich mit ihm ist. So wird er auch der Erste sein, weil Alles erst nach ihm ist. Alles aber ist nach ihm, weil Alles von ihm ist; Alles aber ist von ihm, weil es aus dem Nichts ist (adv. Hermog. 17, 354; conf. ib. 4, 343; 6, 345).

Wie Gott der Ewige ist, so ist er auch der Unveränderliche, denn jede Umgestaltung wäre eine Vernichtung des Früheren (ad Prax. 27, 691). — Gottes Natur ist die Vernunft: In Gott ist Alles, sowie natürlich, so auch vernünftig (ad Marc. I. 23, 73). Mit der Vernunft ist bei ihm die Güte verbunden; denn die Vernunft ist ohne Güte nicht Vernunft noch die Güte ohne Vernunft Güte (ad Marc. II. 6, 90—91). Ebenso vereint sich mit seiner Güte die Gerechtigkeit (ib II. 11, 99). Aber weil der Mensch dieselben Affecte wie Gott hat, nur nicht in derselben Beschaffenheit, da Gott vollkommen, der Mensch aber sogar in seinen guten Eigenschaften unvollkommen ist (ib. II. 16, 104), so kommt Gott nicht blos Liebe und Güte, sondern auch Zorn und Haß zu (ib. I. 25, 77—78).

So verfällt Tertullian, trotz seiner Warnung, selbst dem Anthro-

---

[102]) So übersetze ich summum magnum, weil Tertullian jede Realität und Wesenheit auch quantitativ d. h. als Körperlichkeit denkt.

pomorphismus und zwar einer ziemlich rohen Form desselben. Er legt nämlich der Gottheit, die er als Geist denkt, eine Körperlichkeit bei und spricht darum, wie wir schon gehört haben, von einem Leibe Gottes (adv. Marc. II. 16, 103—104; adv. Prax. 7, 661).

Nach der ganzen Beschaffenheit seines anschaulichen Denkens und vielleicht auch in Folge seines Studiums der stoischen Philosophie vermag er überhaupt keine reine abstracte Geistigkeit und Idealität anzunehmen; wie er nahe daran streift, mit dem Begriff des Körpers den der Substantialität zu verbinden[103]), so scheint er den Geist vorzugsweise als Form und Thätigkeit erfaßt zu haben. Wir würden ihn aber doch falsch verstehen, wenn wir bei ihm corpus geradezu mit Substanz übersetzen wollten, deren metaphysischer Begriff ihm unerreichbar ist; corpus ist ihm raumerfüllende Realität und fällt so ziemlich mit dem Begriffe der Körperlichkeit zusammen. Wenn er daher auch Gott einen Körper zuschreibt, so dürfen wir uns zwar darunter nicht gerade einen menschlichen vorstellen[104]), aber wir haben ihn doch als Ausdehnung und Größe zu denken. Ja, da er sogar von Gliedern dieses Leibes spricht, so geht offenbar die Analogie anthropomorphistisch noch weiter.

In der Trinitätslehre begründet Tertullian vor allem dadurch einen formellen Fortschritt, daß er das Problem die Einheit in Gott mit seiner Mehrheit zu vermitteln deutlicher zum Bewußtsein bringt und auch zu lösen versucht; in materieller Hinsicht aber erhebt er sich nur wenig über die Speculation der Apologeten.

Am Anfang war Gott allein, er war sich selbst Welt, Raum und Alles. Allein war er, weil Nichts außer ihm war. Uebrigens war er auch damals nicht allein, denn er hatte bei sich die Vernunft, welche er in sich trug, nämlich die seinige; denn Gott ist vernünftig und das Frühere in ihm ist die Vernunft und so ist von ihm Alles. Diese Vernunft ist Wissen um sich selbst (sensus ipsius). Die

---

[103]) z. B. de carne Christi 11, 446: „Omne quod est, corpus est sui generis. Nihil est incorporale nisi quod non est. Ad Hermog. 35, 370: Cum ipsa substantia corpus sit rei cujusque.

[104]) ad Prax. 7, 661: „Quis enim negabit deum corpus esse, etsi deus spiritus est? Spiritus enim corpus sui generis in sua effigie.

Griechen nennen sie λόγος, womit wir auch das Wort (sermo) bezeichnen. Durch einfache Uebersetzung aber wurde es bei uns gebräuchlich zu sagen, daß das Wort im Anfang bei Gott gewesen sei; da es doch passender wäre, die Vernunft für älter zu halten, weil Gott vom Anfang an nicht sprechend, sondern auch vor dem Anfang denkend war (sed rationalis deus etiam ante principium) und das Wort selbst aus Vernunft bestehend diese als ihre zu Grunde liegende Substanz offenbart. Doch auch so liegt nichts daran; denn wenn auch Gott sein Wort noch nicht geschickt hatte, so trug er es doch mit und in seiner Vernunft innerhalb seiner selbst, indem er schweigend dachte und bei sich festsetzte, was er durch das Wort bald aussprechen wollte (adv. Prax. 5, 658). —

In seiner ursprünglichen Existenz in Gott ist demnach der Logos nicht Persönlichkeit, sondern ein unpersönlicher Gedanke des Vaters, seine ideale Objectivität, worin er sich selbst nach dem Inhalt seines Wesens erschaut. Insofern er darin auch die Idee und Materie der Welt vor sich hat, ist diese von Ewigkeit her im göttlichen Sein begründet und ein Moment desselben. In diesen Annahmen berührt sich Tertullian sehr nahe mit der Trinitätslehre des Athenagoras, denn er verkümmert das Selbstbewußtsein Gottes, indem er es zum Bewußtsein der Welt macht, und vermag keine rein immanente Trinität zu denken, indem er ihren Proceß auf die Welt bezogen sein und sie durch ihn idealiter begründen läßt, da ihm der Logos, der Gedanke Gottes von sich selbst, zugleich die Idee und Potenz der Welt ist. — Dem persönlich gewordenen Logos schreibt er ein vollkommenes Fürsichsein, ja sogar körperliche Substantialität zu, hält aber dabei die Wesensidentät mit dem Vater entschieden fest:

Wir erfassen das Wort und die Vernunft und die Kraft als eine eigenthümliche geistige Substanz, welchem das Wort einwohnt zur Offenbarung, die Vernunft zur Anordnung und die Kraft zur Vollendung. Von ihr erfuhren wir, daß sie aus Gott hervorgebracht und durch Hervorbringung erzeugt sei und deshalb als Gottes Sohn und wegen der Einheit der Substanz als Gott bezeichnet wurde; denn auch Gott ist Geist. — Wenn der Strahl aus der Sonne hervorbricht, so ist er ein Theil vom Ganzen, aber die Sonne wird im Strahl sein, weil er ein Strahl aus der Sonne ist und die Substanz

nicht getrennt, sondern nur ausgedehnt wird. So wurde auch der Geist vom Geist und Gott von Gott und das Licht vom Lichte angezündet. Unversehrt und unvermindert bleibt der Urgrund der Wesenheit (materiae matrix), wenn du auch von ihm mehrere Sprößlinge der Eigenschaft borgst: so ist denn auch was von Gott hervorgegangen ist, Gott und der Sohn Gottes und sind beide Einer. So hat der Geist aus dem Geist, Gott aus Gott einen Andern dem Maaße nicht der Zahl, der Stufe nicht der Beschaffenheit nach gemacht, und dieser trennte sich nicht vom Urgrund, sondern ging nur daraus hervor (apol. 21, 198—199).

Aus Gott konnte nichts Nichtiges und Leeres hervorgehen noch wurde es von einem Nichtigen und Leeren hervorgebracht; dasjenige, was aus so großer Substanz hervorging und so große Substanzen schuf, konnte nicht selbst der Substanz entbehren. Wie wäre es möglich, daß jener selbst nichts sei, ohne den nichts gemacht wurde und daß demnach von dem Nichtigen das Feste, von dem Leeren das Volle und von dem Unkörperlichen das Körperliche gewirkt wurde? Wie sollte nun das Wort Gottes, welches Sohn, ja selbst Gott genannt wurde, eine leere und nichtige Sache sein?.. Denn wer wird läugnen, daß Gott Körper sei, obschon er Geist ist? denn ein Geist ist ein Körper eigener Art in seiner Gestalt. Wenn schon jedes Unsichtbare, was immer sein mag, bei Gott sowohl seinen Körper als auch seine Form hat, wodurch es Gott allein sichtbar ist, um wie viel weniger wird das, was aus seiner Substanz ausgeflossen ist, ohne Substanz sein? Was daher auch immer die Substanz des Wortes war, ich nenne jene Person und eigne ihr den Namen des Sohnes zu und indem ich den Sohn anerkenne, vertheidige ich den zweiten vom Vater (adv. Prax. 7, 660—661).

Tritt schon in dieser Stelle keine vollkommene Gleichheit des Sohnes mit dem Vater hervor, da jener wie ein Theil von diesem erscheint, so wird dieselbe durch weitere Erklärungen Tertullian's noch deutlicher aufgehoben: Der Vater ist die ganze Substanz, der Sohn aber eine Ableitung und ein Theil der ganzen, wie er denn selbst bekennt: der Vater ist größer als ich (ad Prax. 9, 663). Der Sohn thut nichts ohne den Willen des Vaters und hat alle Gewalt von diesem überkommen (ad. Prax. 4, 657). — Der

Sohn allein kennt den Vater und enthüllte seinen Busen; Alles hörte und sah er beim Vater und, was ihm von diesem aufgetragen wurde, sprach er aus; nicht seinen Willen, sondern den des Vaters vollzog er, welchen er zunächst, ja vom Anfang an kannte (adv. Prax. 8, 661). Gott ist nicht immer deßhalb auch Vater, weil er immer Gott ist; denn vor dem Sohn konnte er nicht Vater sein. Es war jedoch eine Zeit, da der Sohn nicht war, welcher den Herrn zum Vater machte (adv. Hermog. 3, 341). Sobald Gott die Weisheit zu den Werken der Welt nothwendig fand, hat er sie in sich selber empfangen und gezeugt. Da die Weisheit selbst als geboren und erzeugt angenommen wird, dürfen wir außer Gott nichts für ungeboren und ungezeugt halten (ib. 18, 355).

Dieselbe Unterordnung gilt auch vom heil. Geist der gleichfalls als ein Theil der göttlichen Substanz bezeichnet wird (conf. adv. Prax. 26, 689—670).

Als unpersönlicher Gedanke ist der Logos ewig in Gott dem Vater, persönliches Dasein gewinnt er aber erst, wenn dieser sich zur Weltschöpfung bewegt, wo er ihn als Organ und Vollstrecker seines Willens gebraucht, da er selbst nicht in die Erscheinung zu treten vermag (adv. Prax. 14, 670). So scheint Tertullian die Gottheit selbst in eine zeitliche Bewegung eingehen zu lassen, die wir jedoch nicht urgiren und worauf wir keinesfalls die Form unserer Zeit übertragen dürfen, da er diese ausdrücklich erst mit der Weltschöpfung entstehen läßt und darum sagt, daß die Güte, welche die Zeit gemacht hat, vor der Zeit noch keine Zeit hatte (adv. Marc. II. 3, 87). In Tertullian's Gedankengang liegt es ferner, auch die Persönlichkeit des hl. Geistes als eine gewordene zu nehmen, die ihre Verwirklichung erst findet, sobald die Heilsökonomie ihre Thätigkeit erfordert. Auch hier zeigt sich nur die Mangelhaftigkeit seiner Begriffe von Gott und der Trinität, wonach er beide nicht rein für sich und abstract von der Welt, sondern nur in der Beziehung auf sie zu denken vermag.

Die Mehrheit der Personen beeinträchtigt nach Tertullian's Ueberzeugung die Einheit und Monarchie Gottes nicht. Er erwidert dem Praxeas:

Gleich als wenn nicht auch so Einer Alles wäre, wenn aus Einem Alles ist, nämlich durch die Einheit der Substanz, und als

wenn nichtsdestoweniger das Geheimniß der Oekonomie bewahrt würde, welche die Einheit in eine Dreiheit zertheilt, drei annehmend: den Vater, Sohn und hl. Geist, drei, die nicht dem Stande, sondern nur dem Grade, nicht der Substanz sondern nur der Form, nicht der Macht, sondern nur der Eigenthümlichkeit nach verschieden sind; indem sie einer Substanz und eines Standes und einer Macht sind, weil ein Gott ist, aus welchem jene Stufen und Formen und Eigenthümlichkeiten unter dem Namen des Vaters, Sohnes und hl. Geistes angenommen werden.[105]) Wie kann ich die Monarchie zerstören, da ich den Sohn aus der Substanz des Vaters ableite, und ebenso die dritte Ordnung, den hl. Geist, vom Vater durch den Sohn annehme (adv. Prax. 4, 657). Indem die Einheit aus sich selbst die Dreiheit ableitet, wird sie nicht von dieser zerstört, sondern nur ausgeübt (ib. 3, 656). Wenn der Logos nach Johannes Gott ist, so war Gott das Wort und hast du zwei: einen redenden, damit etwas werde und einen handelnden. Den andern mußt du unter dem Namen der Person, nicht der Substanz, unterscheiden aber nicht abtrennen (ib. 12, 667).

Das ganze trinitarische Verhältniß sucht endlich Tertullian durch folgende aus der Natur entnommenen Analogieen anschaulich und begreiflich zu machen:

Gott brachte das Wort hervor, wie die Wurzel den Strauch und der Quell den Fluß und die Sonne den Strahl; denn diese Formen sind Sprößlinge (προβολαὶ) derselben Substanzen, woraus sie hervorgehen. Ich möchte gar nicht anstehen, den Strauch der Wurzel und den Fluß der Quelle und den Strahl der Sonne Sohn zu nennen, weil jeder Ursprung Vater ist und alles, was aus dem

---

[105]) adv. Prax. 2, 655 656: Quasi non sic quoque unus sit omnia, dum ex uno omnia, per substantiae scilicet unitatem, et nihilominus custodiatur οἰκονομίας sacramentum, quae unitatem in trinitatem disponit, tres dirigens, patrem et filium et spiritum sanctum, tres autem non statu, sed gradu, nec substantia, sed forma, nec potestate sed specie, unius autem substantiae et unius status et unius potestatis, quia unus deus, ex quo et gradus isti et formae et species in nomine patris et filii et spiritus sancti deputantur.

Ursprunge hervorgebracht wird, Sprößling ist, um wie viel mehr das Wort Gottes, welches sogar den Namen des Sohnes empfing. Nicht aber wird der Strauch von der Wurzel, noch der Fluß von der Quelle noch der Strahl von der Sonne, sowie auch nicht das Wort von Gott geschieden. Gemäß diesen Beispielen gebe ich zu, daß ich zwei nenne, Gott und sein Wort, den Vater und seinen Sohn; denn auch Wurzel und Strauch sind zwei Dinge, aber vereinigt, und Quelle und Fluß sind zwei Gestalten, aber ungetheilt, und Sonne und Strahl sind zwei Formen, aber zusammenhängend. Alles, was aus einem hervorgeht, muß das Zweite von dem sein, woraus es hervorgeht und ist darum doch nicht geschieden. Wo aber ein Zweites ist, sind zwei und wo ein Drittes, sind drei. Das Dritte von Gott und Sohn ist der Geist, sowie das Dritte von der Wurzel aus dem Strauch die Frucht, und das Dritte von der Quelle aus dem Fluß der Auslauf und das Dritte von der Sonne aus dem Strahl die Spitze des Strahls ist. Nichts jedoch entfremdet sich seinem Urgrunde, von woher es seine Eigenthümlichkeiten nimmt. Indem so die Trinität durch geschlossene und verbundene Stufen vom Vater ausläuft, widerspricht sie in Nichts der Monarchie und hält das Verhältniß der Oekonomie fest (adv. Prax. 8, 662).

Wenn auch Tertullian die wirkliche, persönliche Trinität als eine gewordene und zwar als eine für den Zweck der Welt gewordene bezeichnet, und diese demnach nicht als die ewige und natürliche Organisation des göttlichen Wesens in seinem Fürsichsein erscheint, so wäre es doch zu weit gegangen, wenn man daran die Folgerung knüpfen wollte, daß er die zwei letzten Personen als solche nicht nur als geworden, sondern auch als wieder vergänglich gedacht habe, indem mit der Erfüllung des Weltplanes der Zweck ihrer Existenz hinwegfalle. Vor allem kann eine solche Annahme mit seinen anderweitigen Lehren vom Logos nicht in Einklang gebracht werden, da dieser in der Welt selbst unpersönlich und persönlich sich realisirt und darum, wenn die Welt in Gott erhalten bleibt, auch in ihm in seiner unpersönlichen und persönlichen Realität gewahrt sein muß. Unpersönlich realisirt sich der Logos in der Welt, indem die Potenz und Materie der Welt, die zu ihm gehört, in ihr wirklich wird, persönlich, indem er durch die Menschwerdung selbst in den Zusammen-

hang ihrer Existenzen als eine eigene geistige Individualität eintritt. Bliebe daher auch die göttliche Persönlichkeit des Logos nicht in Gott existent, so müßte doch die gottmenschliche Persönlichkeit Christi, als ein so eminentes Glied im Weltorganismus, mittelbar durch die in Gott fortdauernde Welt erhalten bleiben. Ja, ganz nahe kommt Tertullian dem Gedanken, die gottmenschliche Persönlichkeit Christi selbst als den Zweck der Welt zu betrachten, wenn er einerseits sagt, daß Gott ihre künftige Wirklichkeit zum Prototyp des Menschen nahm (de resurr. 6, 475), worin schon liegt, daß auch ohne Sündenfall dieselbe in den geschichtlichen Zusammenhang eingetreten wäre, andererseits aber den Menschen als die höchste weltliche Existenz betrachtet, deren Aufgabe er mit der Kirchenlehre nur in die Aneignung Christi setzen kann. — Im Uebrigen werden wir die Logoslehre des Tertullian in derselben Weise interpretiren müssen, wie die des Hippolyt: Der persönlich gewordene Logos besitzt die Idee der Welt als Bewußseinsinhalt, sie gehört demnach zu ihm, ohne daß er jedoch in ihr völlig aufginge. — Seine Lehre vom hl. Geist ist dunkel und unvollständig.

Der Logos, als der auf die Welt bezogene und wegen der Welt gezeugte Gott, hat die Welt geschaffen (adv. Prax. 2, 655) und stand, nach dem Befehl und Willen des Vaters, mit ihr immer in Verbindung. Er kann nichts aus sich selbst thun, wenn er nicht den im Gedanken thätigen Vater gesehen haben würde; denn der Vater wirkt die Gedanken, der Sohn führt sie aus (ib. 15, 674).

Gott ist allmächtig und ihm ist nur unmöglich, was er nicht will (de carne Christi 3, 428). Nur das ist für Gott schwer, was er nicht schuf; nicht, weil er es nicht konnte, sondern weil er es nicht wollte. Gottes Können ist das Wollen und das Nichtkönnen das Nichtwollen, was er aber wollte, konnte er auch und bewies es (adv. Prax. 10, 664).

Durch seine ordnende Weisheit, durch seine allvermögende Kraft hat er die Welt aus dem Nichts zur Verherrlichung seiner Majestät hervorgerufen (apol. 17, 182). Durch seinen Willen rief er sie hervor, indem er alles nach den Vorbildern seiner Vernunft entwarf (de anima 43, 626).

Gegen Hermogenes vertheidigt Tertullian die zeitliche Schöpfung aus Nichts, indem er die Einwürfe desselben entkräftet und zugleich die Ungereimtheit der Annahme einer ewigen Materie darlegt:

Gott hat Alles aus Nichts gemacht. Selbst wenn er das Böse geschaffen hätte, so war dies seiner würdiger, als wenn es von fremder Einwirkung, nämlich von der Materie herrührte. Freiheit, nicht Nothwendigkeit geziemt sich für Gott. Lieber will ich, er habe das Böse selbst angeordnet, als daß er es nicht konnte (ad Hermog. 16, 353—354). — Wäre die Materie ewig, so wäre sie auch unveränderlich. Sie müßte sich aber verändert haben, als Gott sah, daß alles gut sei; aus der bösen wäre sie nämlich gut geworden und hätte also den Zustand der Ewigkeit verloren. Da nun diese unverlierbar ist, so kann die Materie, weil sie sich veränderte, nicht von Ewigkeit her sein (ib. 12, 250). Mit der Annahme einer ewigen und bösen Materie, ohne welche Gott die Welt nicht schaffen und die er in ihr nicht überwinden kann, läßt sich seine Allmacht nicht vereinen, (ib. 8—9, 346—347), und würde gleichsam ein zweiter Gott eingeführt (ib. 4, 343—344). — Wirft man ein, daß Gott ohne Materie und Welt nicht immer der Herr gewesen sein könne, so ist darauf zu erwidern, daß der Name Gott ihm immer eigen gewesen sei, nicht aber der Name Herr, da beide von verschiedener Beschaffenheit sind. Gott ist der Name der Substanz selbst, d. h. der Gottheit; Herr dagegen ist der Name der Macht. Der letztere aber ist ein späterer, welcher Gott erst mit dem Entstehen dessen, worauf seine Macht sich bezog, zuwuchs. Demnach war der Herr nicht immer und die Materie nicht immer (ib. 3, 341—342). — Da Gott zuerst Alles in seiner Weisheit denkend und anordnend geschaffen hatte, so hatte er schon vor und ohne die Materie Alles vollendet (ib. 18, 354—355). Wenn Gott eine Materie zur Welt nothwendig war, so besaß er eine bei weitem würdigere und tauglichere an seiner Weisheit, welche Geist und sein Rathgeber, Weg der Erkenntniß und Wissenschaft selbst ist. Aus ihr hat er Alles gemacht, indem er durch sie und mit ihr machte. Sie ist daher allen Dingen Quelle und Ursprung, nicht eine ihm unterworfene, dem Zustand nach verschiedene, in der Bewegung un-

ruhige, gestaltlose Materie, sondern ihm eingepflanzt, eigenthümlich, geformt und schön (ib. 18, 354—355).[106])

Indem Tertullian auf solche Weise den Dualismus widerlegt, hält er auch die Schönheit und Vortrefflichkeit der Welt gegen ihre Schmäher aufrecht: Die Welt ist Gottes nicht unwürdig; denn er machte nichts seiner Unwürdiges, obschon er sie nicht für sich, sondern für den Menschen schuf und jedes Werk geringer ist als sein Urheber. Schon die Griechen nannten sie Schmuck und Zierde (κόσμος) und ihre Philosophen verwechselten sie und ihre Theile sogar mit Gott. Er weist hierauf näher auf die Schönheit und weise Einrichtung der Natur hin (adv. Marc. I. 13—14; 60—63).

Wenn der reale Grund der Welt in der göttlichen Allmacht liegt, so ist der moralische in der göttlichen Güte zu suchen (adv. Marc. II. 3, 87), die sich in der Schöpfung, Anordnung und Regierung der Welt kundgibt (ib. II. 4, 88). Hätte Gott die Welt nicht geschaffen, so konnte er sie entweder nicht schaffen oder wollte sie nicht schaffen. Das Erstere wäre Gottes unwürdig, das Letztere widerspräche seiner Güte; denn dann hätte er es versäumt, den Menschen durch seine Werke offenbar zu werden (ib. I. 11, 59—60.)

Da die Welt die Offenbarung Gottes ist, so mußte auch ein erkennendes Wesen, nämlich der Mensch, geschaffen werden (ad Marc. II. 3—4, 86—89). Nach dem Bilde und Gleichniß Gottes und zwar nicht blos der Seele sondern auch dem Leibe nach ist der Mensch geschaffen, da Gott bei seiner Gestaltung den künftigen Menschen Christus sich zum Vorbild nahm (de resurr. 6, 475).

Die Lehre von der menschlichen Seele hat Tertullian ziemlich umständlich erörtert. Er denkt dieselbe als eine durchaus einfache Substanz (de an. 10—11, 570—573) und knüpft daran die Folgerung ihrer Unsterblichkeit, indem sie als einfach und nicht zusammengesetzt untheilbar und unauflöslich wäre (ib. 14, 575—576). Dennoch bringt er in ihr in doppelter Hinsicht eine Zweitheilung an, die jedoch die Einheit und Einfachheit der Substanz nicht beeinträchtigen soll. Mit Platon spricht er von einer vernünftigen und unvernünf-

[106]) Ueber die Polemik gegen Hermogenes conf. Neander: Antignostikus, Geist des Tertullianus. 2. Aufl. p. 343 — 355.

tigen Seele, rechnet aber zu letzterer nicht das θυμικόν und ἐπιθυμητικόν, welches vielmehr, weil von Gott und Natur der Seele gegeben zu ihrer eigenthümlichen Wesenheit gehört und darum selbst vernünftig ist, sondern nur das, was in Folge der Sünde mit ihr vereinigt wurde und darum für sie als ein Aeußerliches erscheint (ib. 16, 578—580). Dann aber machte er innerhalb der Seele selbst einen ähnlichen Unterschied geltend, wie der von Leib und Seele im Menschen ist. Die Seele selbst besteht aus Körper und Geist (advers. Marc. V. 15, 320). Wenn wir auch dem ersteren eine höhere Qualität beilegen müssen, als unserm äußern sinnenfälligen, indem die Seele unsichtbar, sowohl der Beschaffenheit ihres Leibes als der Eigenthümlichkeit ihrer Substanz nach ist (de an. 8, 566—567) und durchaus nichts grob Materielles an sich hat (de carne Christi 10, 455; anima carnea non est), so herrscht doch eine große Aehnlichkeit zwischen beiden, indem auch dem seelischen Leibe alle wesentlichen und möglichen Prädicate des Körpers überhaupt zukommen, wie Gestalt, Begränzung, dreifache Ausdehnung. Die Seele besitzt die menschliche Gestalt, dieselbe, womit sie äußerlich umgeben ist. Als Gott nämlich den Lebenshauch dem Menschen in's Angesicht geblasen hatte und dieser zur lebendigen Seele geworden war, drang alsbald der volle Hauch durch das Angesicht in die inneren Räume des Leibes und durch alle Räume desselben ergossen verdichtete er wie in einer Form und wurde zum innern Menschen, der gleichfalls seine Augen und Ohren und übrigen Glieder hat, womit er im Denken und Träumen thätig ist. So hat der Reiche in der Hölle eine Zunge und der Arme einen Finger und Abraham einen Schooß (ib. 9, 569—570). Ferner ist die Seele zart und hell und von luftartiger Farbe (ib. 9, 568—569), ja sogar die Geschlechtlichkeit kommt ihr zu (de an. 36, 617). Für die Leiblichkeit der Seele lassen sich mehrere Gründe anführen: So könnte eine körperliche Seele weder von der Außenwelt, welche körperlich ist, bewegt werden noch vermöchte sie selbst den Leib zu bewegen. Weil sie mit der Entziehung der Nahrung den Körper verläßt, so wird sie offenbar durch Körperliches ernährt und muß darum selbst körperlich sein. Ohne Leib könnte sie auch nicht leidensfähig sein und doch spricht das Evangelium von den Peinen der Hölle u. s. f. (ib. 6—7, 563

—566). Der Hauptgrund aber, den wir schon früher kennen lernten, ist der, daß nur das Körperliche Realität habe (de carne Christi 11, 446).

Die vorzüglichsten Eigenschaften, gleichsam die Functionen der Seele sind Verstand und freier Wille. Der Verstand (animus, mens) ist eine der Seele angeborne Fertigkeit, vermöge welcher sie handelt, weiß und sich bewegt (de anima 12, 573—575). Die Seele ist die Substanz, der Verstand ist nicht von ihr verschieden, sondern ihre Thätigkeit und ihr Organ (ib. 12—13, 575). Die Seele ist selbst der Geist, sowie das Licht selbst der Tag (ib. 10, 572). Durch ihren Leib empfindet die Seele das Körperliche, durch ihren Verstand erkennt sie das Unkörperliche (ib. 18, 582—585).

Außerdem besitzt der Mensch freien Willen (ib. 21, 590) und ist darin Gottes Ebenbild (ad Marc. II. 5, 90). Nun, weil er frei ist, ist er der Tugend fähig und kann, weil er Herr über sich selbst ist, auch die Herrschaft über andere Dinge führen (ib. II. 5—6, 89—92). Um den Menschen als Freien zu setzen, beschränkte sich Gott selbst in seiner Allmacht und Allwissenheit (ib. II. 7, 93).

Alle Prädicate und Eigenschaften der Seele vereinigen sich endlich zu folgender Definition: Die Seele ist aus Gottes Hauch geboren, unsterblich, körperlich, geformt, der Substanz nach einfach, sich selbst bewußt, sich verschiedenartig entwickelnd, freien Willens, den Zufällen unterworfen, veränderlich, vernünftig, herrschend, divinatorisch, aus einer Seele sich ergießend (de an. 22, 590—591).

Das Verhältniß von Leib und Seele im Menschen denkt Tertullian als ein sehr inniges. Die Seele ist das belebende Princip des Leibes (de resurr. 28, 503), der Leib aber ist das nothwendige Organ der Seele, welches diese zu allen ihren Werken bedarf (ib. 17, 488—489).

Ueber die Entstehung der Seele hat er die Theorie des Traduzianismus aufgestellt, welche freilich mit seiner Annahme ihrer Einfachheit und Untheilbarkeit schwer zu vereinigen ist: Da im Generationsacte Seele und Leib zugleich thätig sind und Mann und Weib den ganzen Menschen erzeugen, in welchem der Same wieder nach seinem Geschlechte ist, so werden Leib und Seele zugleich gezeugt und empfangen und geht keines dem andern der Zeit nach vorher;

denn wenn die Trennung von Leib und Seele im Tod eine gleichzeitige ist, so kann das Leben auch nur aus einer gleichzeitigen Verbindung derselben hervorgehen. Ein körperlicher und seelischer Same lösen sich von dem Erzeuger ab, die der Vereinigung von Leib und Seele im Menschen entsprechend mit einander vermischt sind (de an. 27, 599 — 601; ib. 36, 617; de resurr. c. 45). So ist denn die Seele jedes Menschen in letzter Instanz gleichsam ein Zweig aus der fortgepflanzten Mutterseele Adams (surculus quidam ex matrice Adam in propaginem deducta. de an. 19, 587), da auch Eva's Seele aus der seinigen hervorging (ib. 26, 617). — Damit sind die Lehren von der Präexistenz und Wanderung der Seele in verschiedene Leiber von selbst abgewiesen; Tertullian unterläßt es nicht, auch noch ihre Unmöglichkeit nachzuweisen (ib. 28—35; 601 — 616; ib. 23—24; 592—595; apol. 48, 290—295).

Nach der Empfängniß wachsen Leib und Seele zugleich; der erstere dem Umfange und der Gestalt, die letztere der Einsicht und Empfindung, aber nicht der Substanz nach. Die geistige Entwicklung geht mit der körperlichen parallel (de an. 37, 617—619).

Der Tod, die Trennung von Leib und Seele, ist eine Folge der Sünde; denn nicht zum Tod war der Mensch geschaffen (ib. 50—51, 634—639). Zerfällt der Leib, so geht die Seele unversehrt hinweg, denn sie hat ihre eigenthümlichen Kräfte und die ihrer Eigenthümlichkeit entsprechenden Erhaltungsmittel, wie Unsterblichkeit, Vernunft, Empfindung, Intelligenz und freien Willen (ib. 38, 620). Bei plötzlichem Tod wandert die Seele plötzlich weiter, bei langsamen nur allmählig. Ist sie einmal vom Leibe frei geworden, so erhebt sie sich zum ungetrübten reinen ihr passenden Licht. Sie erkennet sich selbst wieder und erinnert sich an ihre Göttlichkeit wie aus einem Traum von den Bildern zur Wahrheit auftauchend (ib. 53, 640—641). Sie wird aber nach dem Tode nicht etwas anderes, sondern bleibt mit sich identisch, denn sonst wäre keine Bestrafung und Belohnung möglich, weil das Bewußtsein der Schuld oder des Verdienstes fehlen würde (ib. 33, 610—612). Niemals geht das Bewußtsein, was zu einer Natur gehört, verloren (ib. 24, 592—595).

Außer der Natur und dem Menschen existirt in der geschaffenen Welt noch das Reich der Engel und Dämonen.

Die Engel bestehen aus einer feinen ätherischen Substanz, welche dem Geiste der Welt entnommen ist. Sie sind daher nicht unmittelbar mit Gott verwandt, wie der Mensch, dem der göttliche Odem eingehaucht wurde. Sie sind auch schwächer als dieser, denn nicht ihnen, sondern ihm wurde das Weltall zur Herrschaft übergeben (adv. Marc. II. 8, 93—94). Ja sie müssen ihm sogar dienen und er wird einst über sie richten (ib. II. 9, 95). — Die Dämonen, die abgefallenen Engeln, welche unerlösbar sind (de carne Christi 14, 450), suchen den Menschen auf alle Weise zu schaden, wozu sie durch ihre natürliche Beschaffenheit befähigt sind. Sie wohnen nämlich in der Luft und vermögen sich als beflügelt rasch an jeden Theil der Erde zu versetzen (apol. 22, 206—210). Die aus Liebe zu irdischen Weibern abgefallenen Engel (de cultu femin. I. 2, 703—704) sind die Urheber des Götzendienstes und der Astrologie (de idolatr. 9, 77—78), sie sind die Götter der Heiden (apol. 23, 210—216). — Der Teufel beneidete den Menschen, weil ihm die Herrschaft über die Welt zugetheilt wurde und suchte ihn zu verführen (de spectac. 2, 21).

Tertullian berichtet hierauf die kirchlichen Lehren vom Urzustande des Menschen und seiner Verführung durch den Teufel: Vollkommen war auch der erste Mensch nicht, weil nur Gott von Natur aus gut sein kann; er sollte es erst durch richtige Bethätigung seiner Freiheit werden (adv. Marc. II. 6, 90—92). Jedoch lebte er ursprünglich in einer gewissen Vertrautheit mit Gott, wodurch er, wenn er gehorsam geblieben wäre, alle Geheimnisse Gottes erkannt hätte (ib. II. 2, 86). Er unterlag aber der Verführung des Teufels, der die Ungeduld, die Quelle alles Bösen, in ihm erweckte und wurde durch seine Willensthat Urheber der Sünde (ib. II. 9—11; 94—99; de spectac. 2, 20; de patient. 5, 594—598). Die Folgen waren, daß er von einem geistigen Menschen zu einem psychischen herabsank (de jejun. ad psych. 3, 855), dem Tode verfiel (de an. 52, 638), in der eigenthümlichen Vernünftigkeit seines Wesens verdunkelt und getrübt wurde, ohne daß jedoch dieselbe vernichtet worden wäre, da sie von Gott stammt. Auch im schlechtesten Menschen findet sich darum noch etwas Gutes (de an. 41, 622—623). Die Schuld und Folge der Ursünde erbte sich von den ersten Menschen auf alle späteren fort (de testim. an. 3, 405).

Um diesen Folgen zu begegnen und den Zweck Gottes bei der Schöpfung zu verwirklichen, war ein neues Eingreifen der göttlichen Liebe in die Geschichte nöthig. — Tertullian nimmt vier Perioden derselben an, in welchen sich das menschliche Geschlecht in Folge einer sich steigernden Offenbarung und Mitwirkung Gottes allmählig zur Erlösung reif macht: Zuerst ist das Samenkorn und daraus entsteht der Strauch und aus dem Strauch erhebt sich das Bäumchen, dann nehmen die Zweige und Blätter zu und gestaltet sich der ganze Baum; hierauf schwellen die Knospen und löst sich aus der Knospe die Blüthe und aus ihr tritt die Frucht hervor, welche eine zeitlang noch roh und gestaltlos allmählig zur Reife gelangend Süßigkeit des Geschmackes gewinnt. So ist auch anfänglich die Gerechtigkeit, die Gott fürchtende Natur: hierauf rückte sie durch Gesetz und Propheten zur Kindheit vor, dann aber erstarkte sie durch das Evangelium zum Jünglingsalter, endlich aber gelangt sie durch den Parakleten zur Reife (de virg. vel. 1, 884). — Zuerst leitet der Logos die Erziehung des menschlichen Geschlechtes. Er verweilte von Anfang an auf Erden und kam mit den Patriarchen und Propheten zusammen (ad Marc. II. 27, 117—118). Endlich ließ er sich selbst in den Schooß der Jungfrau herab, nahm Fleisch an, und ward als Gottmensch (homo deo mixtus) geboren [107]), um Stifter einer neuen Religion und Urheber einer göttlichen Gnadenanstalt zu werden (apol. 21, 197—199). Er hat alles aufgehellt, was bisher dunkel war, alles Zweifelhafte hat er entschieden, alles Mangelhafte ergänzt und alle Prophezeiungen erfüllt (de resurr. 2,468). Alles wurde durch die neue göttliche Gnade aus dem Fleischlichen ins Geistliche erneuert und alle ehedem stattfindende Altheit durch die Einführung des Evangeliums ausgetilgt (de oratione 1, 554); denn die Macht der göttlichen Gnade ist größer als die Natur, so daß sie die freie Macht des Willens sich unterwerfen und seine Natur verwandeln kann (de anima 21, 590). — Diese pädagogische Thätigkeit des Logos scheint aber Tertullian nur auf die Juden zu beschränken, wenn er sagt, daß bei den Heiden der Herr nicht war, daß sie immer außerhalb blieben und wie der

---

[107]) In der Schrift de carne Christi sucht Tertullian die Menschheit Christi zu erweisen.

Tropfen am Eimer, wie der Staub auf der Tenne waren (de praesc. 8, 10).

Auf Christus folgte als neue und höhere Offenbarung Gottes die Erscheinung des heil. Geistes in Montanus (de jejun. ad psych. c. 12), womit das Reich Christi sich endet und das Reich des Geistes beginnt, die Periode einer höhern Sittlichkeit, ja einer vollkommenen Heiligkeit (de pudic. 11, 815). Der heil. Geist wird keine neuen Lehren mittheilen, aber er legt eine strengere Sittendisciplin auf und geht in dieser Hinsicht über Christus und die Apostel hinaus, indem er bei dem Herannahen des Weltendes die Schwachheit des Fleisches nicht mehr schonen kann (de monog. 3, 765).

Mit dem Montanismus gibt sich Tertullian chiliastischen Hoffnungen hin, erwartet demnächst die Parusie Christi und die Herabkunft eines neuen Jerusalems, worauf das allgemeine Gericht folgen soll, in dem die Welt durch Feuer verzehrt und die Heiden und Gottlosen auf ewig den höllischen Peinen übergeben werden. Mit einer gewissen Schadenfreude gedenkt er dieses Triumphes über die Feinde Christi (de spectac. 30, 61—62; conf. apol. 49, 295).

Die Weltzeit faßt er überhaupt als einen Abschnitt der unendlichen Zeit, als einen Theil der Ewigkeit selbst. Ist jene abgelaufen, so dehnt sich die auf sie folgende zur unendlichen Ewigkeit aus. Wenn das Ende und die Schwelle, welche in der Mitte dazwischen liegt, da ist, so daß die zeitliche Gestalt der Welt selbst verändert wird, welche wie ein Vorhang vor die Anordnung der Ewigkeit gezogen ist, dann wird das ganze Menschengeschlecht wieder hergestellt werden, um für die unendliche Dauer der Ewigkeit zu empfangen, was es in dieser Zeit Gutes und Böses verdient hat (apol. 48, 294). — Auch der Menschenleib wird wieder angezogen werden und zwar derselbe, welcher gestorben ist (de res. 52, 536): Blicke hin auf die Beispiele der göttlichen Macht. Der Tag erstirbt in Nacht und wird von allen Seiten durch die Finsterniß begraben. Der Schmuck der Welt wird entstellt, jedes Wesen verdunkelt. Alles entfärbt sich, versinkt in Schweigen und Erstarrung, überall ist Trauer — eine allgemeine Ruhe. Auf solche Weise wird das verlorne Licht beklagt. Und doch lebt dasselbe unversehrt und ganz mit seiner Herrlichkeit, Eigenthümlichkeit und Sonne dem Universum wieder auf, tödtend seinen Tod, die Nacht; durchbrechend

sein Grab, die Finsterniß, als Erbe seiner selbst; bis endlich die Nacht wieder mit all ihrer Pracht sich aufrichtet; denn auch die Strahlen der Sterne werden wieder angezündet, welche das Morgenroth ausgelöscht hatte; die abwesenden Gestirne werden wieder zurückgeführt, welche der Zeitunterschied hinwegnahm und die Spiegel des Mondes werden neu geschmückt, welche der Monat abnützte. Winter und Sommer, Frühling und Herbst mit ihren Gaben, Eigenthümlichkeiten und Früchten erneuern sich, weil es auch für die Erde eine himmlische Vorschrift ist, die Bäume nach ihrer Beraubung wieder zu bekleiden, die Blumen neuerdings zu färben, die Gräser abermals aufzulegen und dieselben aufgezehrten Samen darzubieten und zwar nicht eher, als bis sie aufgezehrt sind. Wunderbare Ordnung, welche entwendet, um zu erhalten; welche wegnimmt, um wiederzugeben; welche zerstört, um zu bewachen; welche verletzt, um zu erneuern; welche vermindert, um zu vermehren! Reicheres ja und Schöneres als sie vertilgte, stellte sie her; in der That mit Wucher durch den Untergang, mit Zinsen durch das Unrecht, mit Gewinn durch den Schaden. Ein für allemal möchte ich gesagt haben: die ganze Schöpfung wird wieder hergestellt. Wem du immer begegnen magst, es war schon, und was du verloren hast, ist noch immer. Alles kehrt in seinen Stand zurück, nachdem es ihn verlassen hatte; alles beginnt, nachdem es aufhörte; deswegen endigt es, damit es entstehe. Nichts geht unter außer zum Heil. So ist demnach dieser ganze Kreislauf der Dinge ein Zeugniß von der Auferstehung der Todten. Früher hat sie Gott durch seine Werke als durch die Schrift ausgesprochen; früher verkündigte er sie durch die Kräfte der Natur als durch Worte. Die Natur schickte er dir als Lehrerin voraus, damit du als ihr Schüler leichter der Offenbarung (prophetiae) glaubst, und sie sogleich zugibst, wenn du vernahmst, was dir überall erschien, und damit du nicht zweifelst, daß Gott, den du als den allgemeinen Wiederbringer kennst, auch der Erwecker des Leibes sei (de resurr. 12, 481—483). Die Strafe der Verurtheilten, wie die Gerechtigkeit überhaupt macht die Auferstehung nothwendig; denn ohne Leiblichkeit könnten sie einerseits nicht leiden und andererseits haben sie die Strafe nicht ohne das Fleisch, mit dem bekleidet sie alles thaten, verdient (apol. 48, 292). In der Auferstehung wird alle körperliche Mißbildung und

Verletzung ausgetilgt (de resurr. 57, 543—544) und das weibliche Geschlecht in das männliche verwandelt werden (de cultu femin. I. 2, 704). Diesen Zeitpunkt der Auferstehung und Vergeltung müssen die Seelen der bisher Gestorbenen in der Unterwelt erwarten (de an. 55, 642—643), wo sie ihren Verdiensten gemäß entweder Freuden oder Leiden erfahren (ib 58, 648—650). Erst durch die Vereinigung mit ihrem Leib gelangt die Seele wieder zu einem vollkommenen Leben (de resurr. 17, 488—489).

Obwohl Tertullian den Glauben mit großem Nachdruck betont und sich die Miene giebt, die Speculation auszuschließen, so zeigt uns doch ein Blick auf seine Weltanschauung, daß er von derselben bereits vielfach Gebrauch macht und über das unmittelbare Glaubens-Bewußtsein hinausgeht. Er bekundet ein weit größeres Selbstvertrauen als Irenäus und, obwohl wie dieser ein entschiedener Gegner der Gnosis, schlägt er doch zwischen ihm und den Alexandrinern eine Uebergangsbrücke, indem er eine christliche Glaubenswissenschaft mindestens vorbereitet. Denn wenn er es auch liebt, die Mysterien des Christenthums in einen schroffen Gegensatz zur menschlichen Vernunft zu stellen, so will er damit keineswegs jene als vernunftwidrig beurtheilt wissen: Die göttliche Vernunft, meint er, liegt eben nicht auf der Oberfläche, sondern in der Tiefe und erscheint darum größtentheils im Widerspruch mit dem Handgreiflichen (de resurr. 3, 472).

Erst in Alexandrien, wo im lebendigsten und unmittelbarsten Contact mit ihren Gegensätzen die christliche Lehre mehr als anderswo genöthigt war, einen wissenschaftlichen Character anzunehmen, wird der Versuch einer christlichen Gnosis mit klarem Bewußtsein gemacht, womit aber zugleich die streng historische und realistische Betrachtungsweise des Christenthums verlassen und in eine idealistische Richtung eingelenkt wird, die für seine Auffassung nicht ohne Gefahren blieb. Als ihre Pflanzstätte erscheint die sogenannte Katechetenschule, die um die Mitte des zweiten Jahrhunderts zu einer geordneten Lehranstalt eingerichtet wurde, deren Anfänge aber jedenfalls bis in die ersten Zeiten der alexandrinischen Christengemeinde hinabreichen, wie denn Eusebius [105]) den Evangelisten Marcus als ihren Stifter bezeichnet.

[105]) Hist. eccl. V. 10.

Ihr erster berühmter Lehrer war Pantänus, welcher vor seiner Bekehrung sich zur stoischen Philosophie bekannt hatte. Ungefähr um 180 übernahm er die Leitung der Katechetenschule, in welcher er das philosophische Studium erst eingeführt und damit den Impuls zu einer höhern wissenschaftlichen Richtung gegeben zu haben scheint. Er schrieb mehrere Commentare zur hl. Schrift, die uns jedoch bis auf wenige Fragmente verloren gegangen sind. Demnach ist uns auch nichts Näheres und Sicheres über sein Verständniß und seine Behandlung der christlichen Lehre bekannt, es ist aber wahrscheinlich, daß er sich von den Einflüssen der herrschenden philosophischen Systeme nicht gänzlich frei erhielt und vielleicht durch das Mittel der allegorischen Exegese manche ihrer Ideen in die Kirchenlehre hineintrug. Sein Nachfolger im Lehramte war um 189 sein Schüler Clemens, welcher gleichfalls von heidnischer Abkunft war (geb. um 150—160) und sich eine ganz umfassende Kenntniß der alten Literatur angeeignet hatte. Man vermuthet, daß seine Heimath Athen gewesen sei, und daß er daselbst von Athenagoras die erste Unterweisung im Christenthum erhalten habe. Für seine weitere Ausbildung darin war aber Pantänus von entscheidendem Einfluß, den er darum am meisten verehrte[109]) und dessen Belehrungen er in seinem Hauptwerk auch theilweise niedergelegt zu haben scheint.[110]) Ohne Zweifel eignete er sich auch von ihm die allegorische Exegese an, mit deren Hülfe er im alten Testament tiefere Einsichten zu gewinnen und seinen Zusammenhang mit dem neuen nachzuweisen bemüht war, welche Erkennt-

[109]) Redepenning: Origenes. Eine Darstellung seines Lebens und seiner Lehre. I. 63—71; Reinkens: De Clemente, presbytero alexandrino, homine, scriptore, philosopho, theologo liber. Vratisl. 1851. 1—11. — Die Werke des Clemens werden citirt nach Potter's Ausgabe. Oxford 1715.

[110]) Dieses deutet er wenigstens selbst an, wenn er von demselben (stromat. I. 1, 322) sagt: „Dieses Werk ist nicht nur eine des Ruhmes wegen ausgearbeitete Schrift, sondern ein Schatz von Erinnerungen für das Alter, um die Vergeßlichkeit zu heilen; ein Bild und Schattenriß jener klaren und seelenvollen Reden, welche ich zu hören gewürdigt wurde und heiliger wahrhaft des höchsten Preises und der höchsten Achtung würdiger Männer.“

nisse er dann als eine von den Aposteln herrührende an wenige Eingeweihte überlieferte Geheimlehre (str. V. 9, 682. VI. 15, 806) betrachtete.

In seinen mündlichen Vorträgen, zu denen sich Juden und Heiden einfanden, machte Clemens einen Unterschied zwischen exoterischer und esoterischer Lehre und theilte die letztere nur den Gereiftern mit. Denselben Stufengang eines immer höher hinansteigenden Unterrichts stellen auch seine auf uns gekommenen Schriften dar. Nachdem er in der Mahnrede an die Griechen (λόγος παραινετικὸς πρὸς Ἕλληνας) das Heidenthum angegriffen und in seiner Vernunftwidrigkeit und Unsittlichkeit aufgedeckt hat, um die Heiden zur Annahme des christlichen Glaubens zu bewegen, unternimmt er es im „παιδάγαγος“ die für die Heilslehre bereits Gewonnenen zu einem christlichen Leben zu erziehen, damit sie endlich gereinigten Herzens in den Büchern der „στρωμάτεις[111])“ mit dem tiefern Inhalte der

[111]) στρωμάτεις Teppiche, der nähere Titel des Werkes ist: „τῶν κατὰ τὴν ἀληθῆ φιλοσοφίαν γνωστικῶν ὑπομνημάτων στρωμάτεις“. Den Namen „στρωμάτεις“ gab er deshalb seinen Abhandlungen, weil dieselben bunt durchwebt (ποικίλα διεστρωμένα) wären, indem beständig von dem Einen auf das Andere übergesprungen und nicht in systematischer Ordnung ihr Inhalt dargelegt würde (str. lib. IV. c. 2 p. 565). Die „στρωμάτεις“ sind bekanntlich eine wichtige Quelle für die Geschichte der alten Literatur, für Philosophie und Poesie. — Das 8. Buch derselben steht mit den vorhergehenden in keinem Zusammenhang, weshalb man es als unächt angestritten hat, indeß ist seine Aechtheit von Photius hinlänglich verbürgt. Es handelt gestützt auf stoische Principien über die verschiedenen Materien der Logik und Dialectik. — Außer den obengenannten besitzen wir von Clemens noch eine vierte ächte Schrift mit dem Titel: τίς ὁ σωζόμενος πλούσιος; moralischen Inhalts. Außer unächten Schriften sind noch Fragmente von den Uebersetzungen ächter vorhanden: Von den: a) adumbrationes in aliquot epistolas canonicas. Cassiodor (de instit. divin. script. c. 8) erwähnt, daß Clemens den I. Brief Petri, den I. und II. des Johannes und den des Jacobus in attischer Rede erklärt, hiebei vieles zwar sehr fein, einiges aber auch unvorsichtig gesprochen hätte, weshalb er in einer Uebersetzung in's Lateinische das Anstößige habe ausscheiden lassen, damit man

christlichen Erkenntniß bekannt gemacht und aus der πίστις zur γνῶσις, aus dem einfachen Glauben zur höheren Einsicht erhoben würden. Hierin glaubt Clemens nach dem Vorbilde der Heilswirksamkeit des Logos selbst zu verfahren, die auch in einer dreifachen Steigerung sich vollzieht. Zuerst nämlich veranlaßt er als ermahnender die Seele Sünde und Irrthum abzustreifen, hierauf sucht

---

seine Lehre um so gefahrloser studirte. b) Von den 8 Büchern der Hypotyposen. Von ihnen sagt Photius, daß ihr Zweck die Erklärung der Genesis, des Exodus, der Psalmen, der paulinischen und katholischen Briefe, endlich des Ecclesiasticus gewesen sei; Clemens habe aber in der Erklärung des alten und neuen Testamentes vieles Gottlose und Fabelhafte gelehrt (βλασφήμους τερατολογίας καὶ φλυαρίας), wie z. B. die Ewigkeit der Materie, daß ihr die Ideen wie durch Befehle eingebildet würden, daß der Sohn zu den geschaffenen Dingen gehöre, daß er vom göttlichen Wort verschieden und darum nicht dieses Fleisch geworden sei, sondern nur eine Kraft und Macht Gottes, die vom Worte selbst ausfloß und zu Geist geworden in die Gemüther der Menschen einging; dann daß vor Adam schon viele Welten gewesen seien. Ferners lasse er die Eva nicht nach der Erzählung der Schrift aus Adam entstehen, sondern auf obscöne und gottlose Weise; träume, daß die Engel sich mit den Weibern verbunden und Kinder gezeugt hätten und lehre endlich noch die Seelenwanderung. Alle diese Behauptungen suche er aus der hl. Schrift zu erhärten (Biblioth. cod. 109 — 111 bei Potter). Diese Klagen des Photius über die Heterodoxie des Clemens stimmen mit der obigen Bemerkung des Cassiodor überein; dennoch läßt sich darauf noch nicht der Schluß bauen, daß Clemens wirklich diese ihm zur Last gelegten Lehren vorgetragen habe. Da die auf uns gekommenen Schriften mit Ausnahme der Subordination des Logos nichts davon enthalten, ja mitunter ganz entgegengesetzte Ueberzeugungen aussprechen, ferner weder Eusebius noch Hieronymus etwas von diesem Charakter der Hypotyposen referiren, der letztere sie sogar lobt, so ist es sehr wahrscheinlich, daß die Schriften des Clemens von den Origenisten interpolirt worden sind; denn jene Häresieen gehören größtentheils dem Origenes an. Photius selbst deutet in seinem Berichte einen solchen Verdacht an. Wenigstens, da auch sein Buch über die Seele verloren gegangen ist, läßt sich mit den uns gegebenen Mitteln jene Heterodoxie des Clemens nicht erweisen.

er als **erziehender** die gereinigte nach neuen Gesetzen des sittlichen Lebens zu leiten, endlich aber führt er sie als **belehrender** in seine Weisheit ein (paedag. I. 1, 98—99).

Für Clemens ist die christliche Lehre die höchste Offenbarung Gottes: „Etwas Anderes ist es, wenn Einer von der Wahrheit spricht, etwas Anderes, wenn die Wahrheit sich selbst erklärt; etwas Anderes ist die Aehnlichkeit mit einer Sache, etwas Anderes die Sache selbst (str. I. 7, 338—339). Wir sind von Gott unterrichtet worden und haben die wahrhaft heiligen Worte (γράμματα) vom Sohne Gottes selbst gelernt (str. I. 20, 376). Weil das Wort selbst vom Himmel zu uns herabstieg, darum brauchen wir nicht mehr die Schulen der Menschen zu besuchen; weder Athen noch das übrige Griechenland oder Jonien ist der Studien wegen zu betreten. Das Wort hat uns alle Wahrheit überliefert und hat die ganze Welt zu Athen und Griechenland gemacht (coh. ad graec. 11, 86—87). Die Wahrheit ist nur Eine, das Falsche aber hat zahllose Abwege. Wie die Bacchen, die den Pentheus zerrissen und zerstückelt haben, so prahlen die Secten der barbarischen und hellenischen Philosophie, als wenn jede in dem, was ihr zufiel, die volle Wahrheit besitzen würde. Aber erst mit dem Aufgang des Lichtes wird alles erleuchtet. Alle Griechen und Barbaren, die sich der Wahrheit befleißigten, bezeugen daher, daß die Einen nicht weniges, die Andern aber nur einen sehr geringen Theil der Wahrheit des Logos erhielten. Wie die Ewigkeit alle Dimensionen der Zeit in Einem Moment in sich faßt, so vermag noch weit mehr die Wahrheit den ihr gehörigen Saamen, wenn er auch in ein noch so verschiedenes Erdreich gefallen ist, in Einheit zusammenzubringen. In den Meinungen der Secten, die nicht völlig thöricht geworden die natürliche Vernunft bewahrt haben, findet sich sehr Vieles, was, so unähnlich es auch unter sich zu sein scheint, doch eine gewisse Beziehung zur Wahrheit überhaupt hat und entweder als Moment oder als Art oder als Gattung in Eins zusammenstimmt. Die oberste und unterste Saite, obwohl einander entgegengesetzt, klingen in einer Harmonie zusammen; in den Zahlen ist die gerade Zahl von der ungeraden verschieden, aber beide treten in ein arithmetisches Verhältniß zu einander. Was die Figuren betrifft, so sind Kreis, Dreieck, Viereck und die andern Figuren sehr verschieden und

doch bewahren in der Welt alle Theile, wenn sie auch noch so verschieden sind, ihre eigenthümliche Beziehung zum Ganzen. Ebenso haben nun die barbarischen und griechischen Philosophen Theile der ewigen Wahrheit aus der Theologie des Logos sich angeeignet, die, wenn sie zur Einheit wieder zusammengesetzt würden, den vollkommenen Logos, die Wahrheit überhaupt erkennen lassen würden (str. I. 13, 384—349).

Der Logos ist nach der großen Anschauung des Clemens der Sänger, der die ewige Harmonie singt und die unter sich im Widerstreit begriffenen Elemente der Welt zur Versöhnung und Einheit führt (coh. ad Gr. 1, 1—10.) Das Christenthum ist die Verbindung aller bisherigen Wahrheit in der Welt, die Synthese der jüdischen und heidnischen Geistesrichtung und als solche die universale und absolute Wahrheit. Alles Wahre in den verschiedenen Religionen und philosophischen Schulen ist mit der christlichen Wahrheit eins und darum gibt es allenthalben bereits schon vor der menschlichen Erscheinung des Logos Spuren und Fragmente des Christenthums.

Vom Anfang an wirkt dieser, der dem menschlichen Geist immanent ist, aus seiner Tiefe und Kraft die Erlösung heraus und die Offenbarung erscheint fast weniger als die Vermittlung eines Fremden und Neuen an diesen, als vielmehr als eine Entwicklung aus seinem eigenen Fonde. — Seit dem Anfange der Welt, sagt Clemens, hat Gott seinen Saamen ausgestreut und den Logos wie einen Regen herabfallen lassen (str. I. 7, 337—338).

„Wie die Sonne nicht nur Himmel und Erde erleuchtet, sondern auch in das Innere der Häuser eindringt, so ist auch der göttliche Logos überallhin ausgegossen (str. V. 3, 840). Vom Anfang an hat er die Seelen erleuchtet — durch Moses und die Propheten belehrte er die Juden (paed. I. 7, 133—135) und den Griechen erweckte er weise Männer und gab ihnen die Philosophie (str. VI. 5, 761), die vor seiner Ankunft zur Gerechtigkeit nothwendig war (str. I. 5, 331). Wie ein eigenes Testament wurde sie den Griechen gegeben, um eine Vorstufe der christlichen Philosophie zu sein (str. VI. 8, 773; conf. str. I. 5, 331). Die Philosophie ist ein göttliches Geschenk an die Griechen, das offenbare Bild der Wahrheit (str. I.

2, 327) und macht, wie die Medizin den Körper, so die Seele gesund (str. VII. 1, 830). Von der göttlichen Providenz ist sie darum verliehen und thöricht wäre es, sie auf den Teufel als Urheber zurückzuführen (str. VI. 17, 819 sq.).

Die Quellen der Philosophie gibt Clemens näher in folgender Weise an:

Einige Wahrheiten fanden die Philosophen selbst (str. I. 17, 369), denn der Mensch ist des göttlichen Begriffes nicht untheilhaft, da er nach dem Zeugniß der hl. Schrift einst mit göttlicher Inspiration begnadigt war (str. V. 18, 698) und dem ganzen Menschengeschlecht, namentlich denen, die sich der Wissenschaft befleißigten, göttliche Saamen eingesenkt wurden, welche auch die Widerstrebenden zwingen, richtige Anschauungen von der Gottheit sich zu bilden (coh. ad gr. 6, 59). — Der Mensch ist zur Gotteserkenntniß geschaffen (coh. 10, 80).

Andererseits hat Gott durch die niedrigen Engel, die er zu Hirten der Völker aufgestellt hatte, die Philosophie gegeben (str. VII. 2, 832). — Dann aber haben die Philosophen auch aus den Religionsbüchern der Juden vieles geschöpft und erscheinen als Räuber und Diebe, weil sie die fremden Theile der Wahrheit wie ihr Eigenthum behandelten, theilweise sie verfälschend und interpolirend (str. I. 17, 369).

Unter allen Philosophen schätzt Clemens Platon am höchsten (paed. III. 11, 286: *ὁ πάντα ἄριστος Πλάτων*). Er nennt ihn einen Freund der Wahrheit, der wie von Gott erfüllt (*οἷον θεοφορούμενος*) erscheint (str. I. 8, 341) und bezeichnet ihn als jenen Philosophen, welcher zumeist von der Weisheit der Hebräer inspirirt wurde (paed. II. 1, 176), und darum auch der Philosoph nach den Hebräern (*ἐξ Ἑβραίων*) genannt werden kann (str. I. 1, 321). Clemens findet bei ihm, wie auch bei Pythagoras, nicht nur die Lehre von der Schöpfung (str. V. 14, 701) und vom zukünftigen Leben (str. V. 2, 652—653), sondern auch das Dogma der Trinität (str. V. 14, 710) und die Vorausverkündigung der Erlösung durch Christus (str. V. 14, 714). Im Zusammenhang damit geschieht es dann, daß er Moses den ältesten Philosophen nennt und nachzuweisen versucht, daß die Weisheit der Barbaren älter sei als die der Hellenen

und daß darum diese von jenen gelernt hätten (str. I. 15—29, 354—427).

Die Philosophie besitzt aber nur theilweise die Wahrheit (str. VI. 10, 781), denn sie weiß nur von der Welt (str. VI. 7, 768). Die ehrwürdigen Männer bei den Griechen verehren zwar Gott, aber nicht mit vollkommener Einsicht, weil sie die Offenbarung des Sohnes nicht kennen lernten (str. VI. 5, 760). Dennoch aber, wenn sie auch nicht die vollkommene Wahrheit enthält und noch unvermögend ist, die Gebote des Herrn zu erfüllen, bereitet die Philosophie doch der königlichsten Belehrung den Weg, indem sie Jenen sittlich umgestaltet und zur Aufnahme der Wahrheit befähigt, der an eine Vorsehung glaubt (str. I. 16, 366). Sogar nach Christi Ankunft ist sie noch nützlich, um diejenigen Menschen, die nur durch die Demonstration überzeugt werden, für den Glauben zu gewinnen (str. I. 5, 331). Anstatt uns vom Glauben abzuführen, bestärkt sie uns vielmehr darin und hilft uns, ihn zu beweisen (str. I. 2, 327). So kräftigt sie uns gegen die Angriffe der Häresieen und ist eine Waffe gegen die Sophistik (str. I. 20, 377). Ja, wer in den Sinn der hl. Schrift eindringen will, muß so viel als möglich dialectisch gebildet sein (str. I. 28, 426).

Indem sich Clemens in solch günstiger Weise über die Philosophie äußert, bezieht er sich nicht auf ein einzelnes System, sondern versteht unter Philosophie das Wahre überhaupt, was in den verschiedenen Schulen sich findet (str. I. 7, 338; VI. 17, 823). Damit aber huldigt er keineswegs dem Ecclecticismus, da er nicht erst aus den verschiedenen philosophischen Systemen sich die Wahrheit zusammenzusuchen hat, sondern sie schon von vorneherein in seiner christlichen Ueberzeugung besitzt. An dieser, die ihm die universale und absolute Wahrheit ist, hat er das Kriterium für das Wahre in andern Lehren. Clemens konnte darum nicht glauben, daß er aus ihnen etwas materiell Neues erlernen könne, weil ihm ja mit dem Evangelium schon Alles gegeben war.

Wenn ihm aber nur dasjenige, was in den verschiedenen Schulen Wahres gelehrt wird, als Philosophie erscheint, welches Wahre ihm zugleich — nach dem ganzen Zusammenhang seines Denkens — als christlich gelten muß, so wird er die falschen Zusätze und Mein-

ungen in den philosophischen Systemen, das Nichtchristliche und Nichtphilosophische in denselben, nicht in der gleichen Weise anerkennen und auf dieselben Quellen zurückführen können, sondern er wird sich im Gegentheil nach der Consequenz seiner christlichen Ueberzeugung verwerfend darüber aussprechen müssen. — Hält man diesen Gesichtspunkt fest, so dürfte sich der bekannte Widerspruch in seinen Aeußerungen über die Philosophie lösen, indem er darunter bald das versteht, was in den Lehren der Schulen wahr und mit dem Christenthum übereinstimmend ist, bald aber auch wieder die Gesammtsumme der philosophischen Lehren als Philosophie bezeichnet, ihren Begriff nicht im engeren und strengeren Sinne nehmend.

Wie aus allem Bisherigen hervorgeht, so ist das Christenthum auch die vollkommen wahre Philosophie (str. II. 2, 430—431), welche durch den Glauben angeignet wird. Sie ist ein Geschenk der Gottesfurcht, wie auch der Glaube eine Gnade ist (str. I. 7, 338). Dieser Glaube ist dem wissenden Menschen ebenso nothwendig, wie dem, der in dieser Welt lebt, das Athmen. Ohne ihn können wir keine Kenntniß erwerben, er ist die Basis der Wahrheit (str. II. 6, 445). Der Glaube ist eine vernünftige Beistimmung des freien Menschen (str. V. 1, 645), eine freie Zustimmung aus Ehrfurcht gegen Gott (str. II. 2, 432). Er soll aber auch kein blinder Glaube sein, sondern sich auf Gründe stützen und kann darum nicht ohne Einsicht sein (ἡ πίστις οὐκ ἄνευ γνώσεως. str. V. 1, 643). Man soll jedoch beim Glauben nicht stehen bleiben, welcher selbst Keim des Wissens ist, zu welchem er entwickelt und vollendet werden soll; denn mehr als der Glaube ist das Erkennen (str. VI. 14, 794). Die Gnosis vollendet den Glauben, indem sie seine Traditionen beweist (str. VI. 9 u. 10, 863—865) und ihn zur Unfehlbarkeit, Wissenschaft und vollkommenem Verständniß erhebt (str. VII. 10, 865—866). So ist die Gnosis der feste und unerschütterliche, der wissenschaftliche Besitz des Glaubens, die Wissenschaft göttlicher und menschlicher Dinge (str. VII. 12, 874). Nicht nur die erste Ursache und diejenige, welche von ihr erzeugt ist, sammt den ewigen Gründen (λόγους) sondern auch über Gutes und Böses und den allgemeinen Aufgang und Ursprung der Dinge, sowie über das, was der Herr sprach, erfährt der Gnostiker die genaueste und exacteste Wahrheit von der

Welt Anfang bis zum Ende (str. VI. 9, 779). Aber nur durch Mithilfe der weltlichen Wissenschaft, namentlich der Philosophie gewinnt man die Gnosis. „Wer ohne Philosophie, Dialectik und Naturbetrachtung die Gnosis erreichen will, gleicht dem, der ohne Pflege des Weinstocks, Trauben zu ärndten trachtet (str. I. 9, 341).

Die Gnosis ist nach der Anschauung des Clemens nicht nur die Vollendung des theoretischen Geistes, sondern wie der christliche Glaube unmittelbar zur Causalität und That wird, so gestaltet sie sich auch sogleich zu einer inneren Lebensmacht, die den ganzen, also auch praktischen Geist beherrscht. Die Idee, ob nun in der Form des Glaubens oder Wissens ergriffen, ist nicht ein todter Besitz, sondern ein lebendiger Keim.

Demnach ist der Gnostiker dem Clemens auch der sittlich vollendete Mensch. Mit der Gnosis, sagt er, verbindet sich die Liebe, die den Menschen vollendet (str. VII. 10, 864—865). Die Gnosis ist zugleich eine Reinigung des hegemonischen Theils der Seele und eine gute Thätigkeit (*ἐνέργεια ἀγαθή*) (str. VI. 9, 777). Clemens begnügt sich aber nicht einmal mit dieser Consequenz, sondern, wie der Gnostiker in die Mysterien der Gottheit erkennend eindringt, ihr Wissen sich gleichsam aneignet und die irdische Wissenschaft weit unter sich zurückgelassen hat, so erhebt er sich auch in praktischer Hinsicht über das Niveau der menschlichen Tugend bis zur Aehnlichkeit mit Gott.

Die Beschäftigung mit dem Intelligiblen führt naturgemäß den Gnostiker vom Sinnlichen hinweg. Wie Gott affectlos und Einer ist, so wird auch der Mensch durch Affectlosigkeit zum Gott und monadisch (*εἰς δὲ τὴν ἀπάθειαν θεούμενος ἄνθρωπος ἀχράντως μοναδικὸς γίνεται.* str. IV. 23, 633). Wenn aber Einer der Betrachtung sich hingegeben hat, mit Gott einig geworden und auf gnostische Weise an der heiligen Qualität theilhabend ist, so wird er zu einer leiblosen Identität gelangen, so daß er nicht mehr Wissenschaft oder Gnosis hat, sondern beides ist (str. VI. 5, 581). Schon auf Erden wird der Gnostiker gottähnlich, ja zu einem im Fleische wandelnden Gott (VII. 16, 894).

Ganz nach dem stoischen Ideale des Weisen schildert Clemens den Gnostiker als völlig frei von den Affecten mit Ausnahme jener die zur Erhaltung des Leibes gehören. Er ahmt in der Freiheit

und Ruhe des Gemüths den Herrn und die Apostel nach. „Unmöglich kann der, der einmal durch die Liebe vollendet ist und die unendliche Wonne der Contemplation ewig und ohne je satt zu werden genießt, an Kleinem und Niedrigem sich erfreuen, denn welche vernünftige Ursache könnte er haben, sich zu den Gütern der Welt zurückzuwenden, nachdem er zu dem unnahbaren Lichte gekommen ist? — Er ist daheim bei dem Herrn durch die Liebe zu ihm, und wenn auch seine Hütte noch auf der Erde gesehen wird, so führt er sich nicht selbst aus dem Leben heraus, weil ihm dies nicht gestattet ist, aber seine Seele hat er aus den Affecten herausgeführt, denn dieß ist ihm gegönnt; und so lebt er zwar, hat aber seine Begierden getödtet und bedarf den Leib nicht weiter, nur das Nothwendige läßt er ihm gebrauchen, um ihm keine Ursache der Auflösung zu geben (str. VI. 9, 775—779)." — Die Gnosis oder Erkenntniß Gottes ist Selbstzweck, welche, falls die ewige Seligkeit von ihr getrennt wäre, für sich allein um ihrer selbst willen vom Gnostiker gewählt würde (str. IV. 22, 626).[112])

Wie es aber der Stoa unmöglich war ihr Tugendideal in einer historisch wirklichen Persönlichkeit nachzuweisen, so sieht wohl auch Clemens ein, daß der Gnostiker in seinem Sinne nicht in diesem Leben gefunden werden könne und verlegt darum die gnostische, theoretische und praktische Vollendung des Menschen in das Jenseits.[113])

Die in diesem Leben mögliche Gnosis fällt ihm wohl mit dem zum Wissen entwickelten christlichen Glauben selbst zusammen, welchen er in folgender Weise darstellt:

---

[112]) Ueber die Gnosis des Clemens conf. Baur: Christliche Gnosis p. 502—540.

[113]) Trotz der großen Aehnlichkeit des stoischen Weisen und christlichen Gnostikers bei Clemens findet doch zwischen beiden ein durchgreifender Unterschied statt. Der stoische Philosoph gewinnt die Freiheit von den Affecten und damit gleichsam von der Welt durch die Philosophie, die ihm den ewigen nothwendigen Zusammenhang der Dinge zeigt und die Vernunft in ihm zumeist entwickelt, der christliche Gnostiker hingegen durch das Vertrauen auf eine göttliche Vorsehung und durch die Hoffnung eines jenseitigen Lebens.

Auf dem Wege der analytischen Methode steigen wir allmählig zur ersten Intelligenz empor. Nachdem wir nämlich von allen natürlichen Eigenschaften des Körpers und auch von seiner dreifachen räumlichen Dimension abstrahirt haben, bleibt uns nur die durch ihre Lage bestimmte Einheit oder der Punkt. Nehmen wir auch noch diese hinweg, so kommen wir zur Einheit selbst. Diese ist Gott, von dem wir nicht wissen was er ist, sondern nur was er nicht ist (str. V. 11, 689); den Ihn, der Alles in sich faßt, kann Niemand erreichen, da er unendlich ist. Er ist weder Gattung noch Differenz, weder Art noch Individuum, weder Zahl noch Accidenz, noch etwas, dem etwas zukommt. Er ist nicht insofern unendlich, weil er nicht durchmessen werden kann, sondern weil er keine Ausdehnung und Grenze hat und deshalb gestalt- und namenlos ist. Alle Namen, die wir ihm geben, bezeichnen ihn nicht wahrhaft, sondern in Ermanglung des wahren Namens gebrauchen wir schöne Namen, damit der Gedanke sich darauf stütze und nicht in andere abirre (str. V. 12, 695).

Gott ist ohne Princip das vollkommene Princip des Universums (str. IV. 25, 638; str. II. 11, 431).[114]) Bei ihm ist die Substanz. Er ist göttliche Substanz, immerwährend und anfangslos, körperlos und unbegränzt, Urheber aller Dinge (Fragm. bei Potter 1016). Als unendlich (str. V. 12, 695) ist er nicht im Raum, sondern über Raum und Zeit und jeder Eigenthümlichkeit des Geschaffenen; weßhalb er auch niemals in einem Theile ist, weder umfassend noch umfaßt (str. II. 2, 431). Während er selbst der Wesenheit nach uns ferne ist, ist er uns durch seine Macht ganz nahe (str. V. 12, 695).

Gott ist eins, ja selbst jenseits und über der Einheit (paed. I. 8, 140). Als der Eine ist er Alles; in ihm ist Alles und durch ihn ist Alles Eins. Durch ihn ist die Ewigkeit, deren Glieder wir

---

[114]) Wenn Clemens sagt (str. V. 12, 695), daß Gott nicht bewiesen werden kann, so will er damit keineswegs die Argumente für seine Existenz verwerfen, sondern nur ausdrücken, daß Gott als das absolute Prius von keinem früheren oder anderen abgeleitet werden kann, also keinen Grund außer sich habe. Conf. hierüber Reinkens i. a. W. p. 311—316.

sind — er ist in jeder Beziehung der Gute, Schöne, Weise und Gerechte (paed. III. 12, 311). Er ist allmächtig (paed. I. 3, 102) und allwissend (str. VII. 7, 858). Er weiß und hört Alles, nicht nur die Stimme, sondern auch den Gedanken, denn ganz Gehör und Auge ist er (str. VII. 7, 852—853). Seine Vorsehung, wofür namentlich die Sterne (str. VI. 16, 816) und Engel (str. VI. 2, 833) die Organe sind, bezieht sich auch auf's Einzelne (str. I. 11, 347), auf's Allgemeine wie auf jeden Menschen (str. V. 11, 832). Er ist die Beständigkeit und Festigkeit (str. I. 24, 418). Weil die Güte sein Wesen ausmacht, so ist er für uns der Gerechte und wurde aus Güte der Weltschöpfer (paed. I. 9, 150); denn wie dem Feuer von Natur das Erwärmen und dem Lichte das Leuchten, so kommt ihm das Wohlthun zu (str. I. 17, 369), doch mit dem Unterschied, daß jene unfreiwillig wirken, er aber freiwillig handelt (str. VII. 7, 855). Durch sein Wollen also brachte er Alles hervor (coh. ad gr. 4, 55).[115])

Der Vater ist nicht ohne den Sohn (st. V. 1, 643), dieser ist seine Kraft oder Macht. Vor allem Gewordenen war er des Vaters Rath und Weisheit, woran sich dieser erfreute (str. VII. 2, 832). Der λόγος ist der wahre Gott, dem Herrn des Universums adäquat (ἐξισωθείς. coh. ad gr. 10, 86). Er ist durch Zeugung das Aelteste, das die Zeit und den Anfang entbehrende Princip, der Erstling von Allem, was ist (st. VII. 1, 829). Schneller als die Sonne ging er aus dem göttlichen Willen (coh. ad gr. 10, 86) als Ursache der Schöpfung hervor (προσελθὼν δὲ ὁ λόγος δημιουργίας αἴτιος str. V. 3, 654). Er ist das Princip von Allem, welches aus dem unsichtbaren Gott als sein erstes Bild und vor den weltlichen Dingen gemacht wurde (str. V. 6, 669).

Gott, welcher nicht demonstrirt werden kann, kann kein Object der Wissenschaft sein, wohl aber der Sohn, der die Weisheit, Wissenschaft und Wahrheit ist und Alles, was damit Verwandtschaft hat.

---

[115]) Indem Clemens Gott den Urheber von Allem nennt, schließt er schon die Annahme einer ewigen bösen Materie aus. Seine Verwerfung derselben geht aber ganz entschieden aus seiner Polemik gegen die Marcioniten in diesem Punkt hervor (str. III. 3, 515), sowie aus seiner Auffassung des menschlichen Leibes und seiner Lehre vom Bösen.

Alle Kräfte des Geistes, zu Einem geworden, tragen zum Sohn bei. Der Sohn ist nicht wahrhaft eins, wie das Eins, noch vieles, wie die Theile, sondern wie Alles Eines ist, weßhalb er auch Alles ist. Er ist der Umfang aller Kräfte, die in ihm verbunden und vereinigt werden (*κύκλος γὰρ ὁ αὐτὸς πασῶν τῶν δυνάμεων εἰς ἓν εἰλουμένων καὶ ἑνουμένων* str. IV. 25, 635). Der *λόγος* ist die Idee Gottes (str. V. 3, 654), die väterliche Weisheit (paed. 11, 156).

Wir können nicht läugnen, daß Clemens mit seinen Bestimmungen über die Natur des *λόγος* daran streift, ihn als eine bloße unpersönliche Eigenschaft und Kraft des Vaters zu fassen, wie er ihn denn auch überhaupt als sein Organ betrachtet und darum ihm unterordnet.

Der *λόγος* ist der Arm des Herrn, die Macht aller Dinge, der Wille des Vaters (coh. ad gr. 12, 93); sein Organ (ib. 1, 6) und Diener (*διάκονος*. paed. III. 1, 251). Er ist so zu sagen eine gewisse Thätigkeit des Vaters (*ἔστιν ὡς εἰπεῖν πατρική τ'ς ἐνέργεια*. str. VII. 2, 833).

Die Wesenheit des Sohnes ist die vollendetste, heiligste und ursprünglichste, die am meisten regierende, königliche und Wohlthaten spendende und die dem alleinigen Allherrscher nächste (*ἡ τῷ μόνῳ παντοκράτορι προσεχεστάτη*. str. VII. 2, 831). Der *λόγος* ordnet Alles nach dem Willen des Vaters, regiert am besten das Universum, mit unermüdeter und unerschöpfter Kraft Alles bewirkend, weil er handelnd die geheimen Gedanken erkennt. Immer ist er überall und wird doch nirgends enthalten, ganz Geist, ganz natürliches Licht ist er, ganz Auge, welches Alles sieht, weiß und mit Macht die Mächte durchforscht. Ihm ist die Schaar der Engel und Götter unterworfen, um dessentwillen, der sie ihm unterwarf (ibd.) [116])

[116]) Zu dieser Stelle bemerkt Redepenning i. a. W. I. 113—114: „Um so weniger darf diese Stelle, die unverkennbar im Keime den Subordinationismus enthält, ganz im Sinne des nizänischen Symbols gedeutet werden, als Clemens mehrfach den Sohn ausdrücklich einen Diener Gottes nennt und zwar bisweilen ohne alle Beziehung auf seine menschliche Natur. Auch nennt er ihn das zweite Princip (*τὸ δεύτερον αἴτιον*. str. VII. 838) und soll sogar ihn und den heil. Geist als die ersten,

Der Logos sorgt für jegliche Kreatur (paed. I. 2, 101). Durch ihn ist Alles geschaffen und ohne ihn ist Nichts (str. VI. 16, 812). Vor der Gründung der Welt waren schon die Menschen, indem sie, als Zukünftige, in Gott selbst präexistirten. Sie sind vernünftige Gebilde des göttlichen Logos und werden seinetwegen die ersten genannt, weil im Anfang das Wort war (coh. ad pr. 1, 6). Als Urheber der Welt und Menschheit ist der Logos auch ihr Erzieher; Alles macht, belehrt und ordnet das Wort an (paed. III. 12, 310). Jede Erkenntniß des Absoluten ist durch ihn vermittelt (coh. 9—10; 68—86) [117])

Die Lehre vom hl. Geist ist bei Clemens zu keiner rechten Klarheit gediehen. Er bezeichnet die Gottheit als eine heilige Trias (str. V. 14, 706) und weist darin dem hl. Geist die dritte Stelle an (str. V. 14, 710); dann aber nennt er ihn zugleich mit Vater und Sohn und fordert zu seiner Anbetung auf (paed. III. 12, 311). Ferner bezeichnet er ihn als die Kraft des Wortes, wie das Blut die Kraft des Fleisches sei (paed. II. 2, 177). [118])

Durch sein Wollen allein wirkt Gott und dem Willen folgt das Gewordensein (coh. ad gr. 4, 55). Dieses Wirken Gottes oder die Weltschöpfung ist nicht als ein einmaliger, sondern als ein ewiger und beständiger Act zu denken. Niemals hörte Gott in seiner Thä-

---

vor Allem geschaffenen Kräfte bezeichnet haben, die zwar die Unwandelbarkeit im Guten besitzen, aber doch immer in gewissem Sinne nur auf gleicher Stufe mit den Engeln und Erzengeln stehen. (adumb. in Ep. I Joann. p. 1009: Hae namque primitivae virtutes ac primo creatae, immobiles existentes secundum substantiam et cum subjectis angelis et archangelis, cum quibus vocantur univoce, diversas operationes efficiunt. conf. Photius cod. 109.) Dorner dagegen (i. a. a. W. I. 445—447) sucht den Subordinationismus bei Clemens in Abrede zu stellen und glaubt eher in seinen Bestimmungen des Logos den Schein des Sabellianismus zu entdecken.

[117]) Ueber die nähere Wesensbestimmung des Logos ist die treffliche Schrift von Laemmer: Clementis Alexandrini de λόγῳ doctrina. p. 67—86 zu vergleichen. Die Hauptstelle über den Logos findet sich: str. VII. 2, 831—834.

[118]) Conf. hierüber Kahnis: Die Lehre vom hl. Geist. I. 326—331.

tigkeit auf, weil er der Gute ist. Würde er jemals aufhören Gutes zu thun, so würde er auch aufhören, Gott zu sein.[119]) Die Schöpfung geschah nicht in der Zeit, da zugleich mit der Welt die Zeit gesetzt wurde (str. VI. 16, 813). Alles ist zumal gemacht worden und die Succession, in welcher Moses das Werden erzählt, ist nur eine Accomodation an unsere Fassungskraft und soll zugleich die Stufenordnung der Wesen andeuten (str. VI. 16, 813).

Alles gehört dem Einen Gott und kein Wesen ist blos ein Fremdling in dieser Welt, da nur eine Wesenheit und nur ein Gott ist (*ἑνὸς γὰρ τά πάντα θεοῦ καὶ οὐκ ἄν τις εἴη φύσει τοῦ κόσμου ξένος: μιᾶς μὲν τῆς οὐσίας οὔσης, ἑνὸς δὲ τοῦ θεοῦ.* str. IV. 26, 639).[120])

Zwischen den Geschöpfen ist ein Unterschied:

Vollkommener als unsere Erde, die im Centrum der Welt liegt (str. V. 6, 665) ist der Himmel, den sich Clemens in der Weise des Aristoteles denkt. In 8 Sphären umkreist er die Erde; die 8. oder äußerste ist die unwandelbare, ideale, weil nur mit der Vernunft

---

[119]) str. V. 16, 812 — 813: *οὐ τοίνυν ὥσπερ τινες ὑπολαμβάνουσι τὴν ἀνάπαυσιν τοῦ θεοῦ πέπαυται ποιῶν ὁ θέος· ἀγαθὸς γὰρ ὤν. εἰ πάνσεταί ποτε ἀγαθοεργῶν, καὶ τοῦ θεὸς εἶναι παύσεται.* str. V. 16, 812 — 813. Daraus folgt wohl für Gott die Ewigkeit der Welt, nicht aber für den endlichen Geist, dem sie immer als eine gesetzte d. h. endliche und darum zeitliche erscheinen muß.

[120]) Es wäre falsch, wenn man aus der obigen Stelle folgern wollte, daß Clemens lehre, alles sei mit der Gottheit dem Wesen nach eins. Dagegen verwahrt er sich ausdrücklich: Gott hat zu uns keine natürliche Beziehung (*φυσικὴν σχέσιν*); ich begreife nicht, wie Jemand, der Gott erkannt hat, ruhigen Geistes sagen kann: der Mensch ist ein Theil Gottes und von derselben Wesenheit mit ihm, wenn er auf unser Leben schauend die Uebel bedenkt, worin wir befangen sind. So würde nämlich Gott — was nicht gesagt werden darf — in einigen Theilen sündigen, da ja diese Theile des Ganzen sind und es constituiren; denn sonst wären sie nicht Theile. Wir sind nicht Theile von ihm noch Söhne von Natur aus. Dies ist vielmehr das größte Zeichen göttlicher Barmherzigkeit, daß er dennoch für uns Sorge trägt, obwohl wir seiner Wesenheit fremd sind (str. II. 16, 467 — 468).

erkennbare (str. IV. 25, 636). Höher als der Mensch steht der Engel, weil er weiser ist (str. IV. 3, 566). Im Menschen selbst ist die Seele vorzüglicher als der Leib (str. IV. 26, 639). — Alles vernunftlose und sinnlich wahrnehmbare aber ist um seinetwillen geschaffen (coh. ad gr. 4. 54—55), ja sogar die Engel sind vom Herrn zu seinem Dienst bestimmt (quis dives salv. 29, 952). Der Mensch ist Mikrokosmus (coh. ad gr. I. 1, 5), er besteht aus Entgegengesetztem (ἐκ διαφόρων), aber nicht aus Widersprechendem (ἐξ ἐναντίων), nämlich aus Körper und Seele (str. IV. 26, 639). Alle Seelen sind sich gleich, es gibt nicht männliche und weibliche Seelen (str. VI. 12, 790). Der Mensch ist seiner geistigen Seite nach das Abbild des Logos d. h. vernünftig (coh. ad gr. 10, 78—79).

Der Geist des Menschen, seine vernünftig denkende Seele, wird nicht in derselben Weise erzeugt, wie der Körper, nämlich nach der Erzeugung durch den Saamen (οὐ κατὰ τὴν τοῦ σπέρματος καταβολήν), sondern wird von außenher in den Leib gesendet (ἐπεισκρίνεται), damit er mit der vernunftlosen Lebenskraft einen Menschen constituire (str. VI. 16, 808).[121]) Von Gott vielmehr wird die vernünftige Seele eingehaucht (str. V. 14, 703).

[121]) Nach diesen Aeußerungen huldigt Clemens offenbar der Theorie des Creatianismus. Man hat bekanntlich die Präexistenzlehre bei ihm finden wollen. Schon Photius hat ihm dieselbe aufgebürdet (cod. CIX), aber die meisten hiefür aus Clemens angeführten Stellen (wie neben den oben citirten auch str. V. 13, 698 — 699; V. 14, 703; VI. 16, 808) enthalten nichts, was nicht durch den Creatianismus gefordert wäre. Zweideutig ist nur str. VI. 23, 632, wo es heißt, daß der bestimmte Mensch nach einem der Seele eingebornen Typus charakterisirt werde, den er durch eigene Wahl erhielt. Es wäre aber etwas vorschnell geschlossen, wenn man aus dieser Stelle allein bei der zweifelhaften Aechtheit der Schriften des Clemens die Präexistenzlehre folgern wollte, gegen welche es ganz entschieden spricht, wenn derselbe einmal erklärt: Nicht vom Himmel herab wurde die Seele zum Schlechtern geschickt (str. IV. 26, 640). — Die weiter oben angeführte Stelle über unsere ideale Präexistenz im Logos kann aber offenbar auch nicht hiefür in Anspruch genommen werden, da jede Weltanschauung, die einen bewußten Schöpfer lehrt, die Präexistenz der Welt in seinem Geiste behaupten muß.

Die vernünftige Seele führt die Herrschaft im Menschen, sie ist im Körper wie der Steuermann im Schiff, ihr Auge ist die Vernunft, ihr Arm der freie Wille (paed. II. 2, 183). Der Körper ist irdisch (coh. ad gr. 10, 79), entbehrt der Vernunft (str. IV- 3, 567), verweilt handelnd auf der Erde und strebt zur Erde (str. IV. 3, 567), hat nicht die Herrschaft über sich selbst, noch ist er um seiner selbst willen, sondern ist nur Organ des Geistes (str. VI. 18, 825) und wegen des Geistes (str. III. 16, 557). Er ist keineswegs seiner Natur nach böse, wie ja auch der Geist ursprünglich noch nicht moralisch gut ist (str. IV. 26, 639)[122].

Mit Platon nimmt Clemens die Dreitheilung der Seele in die vernünftige (τὸ νοερὸν), eifrige (τὸ θυμικὸν) und begehrende (τὸ ἐπιθυμητικὸν) an (paed. III. 1, 250). Der ersten kommt das vernünftige Erkennen und die Wahlfreiheit zu (str. VI. 16, 808). Die Erkenntnißkraft der Seele theilt er wieder dreifach ab: in sinnliche Wahrnehmung (αἴσθησις), in den λόγος, als den Sinn für das Gesprochene, die Worte und Namen und in den νοῦς, das Vermögen der Ideen (str. II. 11, 455). Die eifrige und begehrende Seele ist die Leibesseele (str. VI. 16, 808). Da Clemens nur zwei Substanzen im Menschen annimmt, so fragt es sich, ob er die Leibesseele als die auf die Materie bezogene vernünftige, also mit dieser identisch denkt oder ob er den Leib selbst als beseelt faßt.

Obwohl sich widersprechende Aeußerungen finden, scheint doch das Erstere seine Meinung gewesen zu sein, wie aus Folgendem hervorgeht: Der Mensch, sagt er, hat die Zehnzahl an sich. Er hat nämlich 5 Sinne, die Gabe der Sprache, das Zeugungsvermögen, die leibbildende Kraft, die vernünftige Seele und die Eigenschaft des heiligen Geistes durch den Glauben. Die leibbildende Kraft bezeichnet er hier als: τὸ κατὰ τὴν πλάσιν πνευματικὸν (str. VI. 16, 808), demnach als die geistige Kraft in ihrer Beziehung zur Gestaltung.

---

[122]) Aus dem oben Vorgetragenen erhellt, daß Clemens keineswegs, wie man oft behauptet hat, der Lehre von 3 verschiedenen Substanzen im Menschen, von Geist, Seele und Leib, zugethan, sondern im Gegentheil Dualist ist. Ueber die Anthropologie des Clemens conf. Reinkens: l. c. p. 290—292, über seinen Dualismus ibid. 284—286.

Der Mensch, heißt es ferner, wird gebildet nach der Idee des mit ihm vereinigten (συμφυοῦς) Geistes, denn weder art- noch gestaltlos wird er in der Werkstätte der Natur bereitet, wo das Werden des Menschen auf mystische Weise vollendet wird, indem Kunst und Substanz gemeinsam sind (κοινῆς οὔσης καὶ τῆς τέχνης καὶ τῆς οὐσίας (str. IV. 23, 632). Daneben bleibt nicht ausgeschlossen, daß er dem Leib selbst eine eigene Lebenskraft vindizirt.

Die Aufgabe und Sünde der ersten Menschen nimmt Clemens in der Weise der Kirchenlehre an. Die Ursünde denkt er sich als zu frühzeitigen Geschlechtsgenuß (str. III. 17, 559).[123])

In der Wahlfreiheit, welche er die erste Fähigkeit des Menschen nennt (str. VI. 16, 808) und worüber er überhaupt sich sehr ausführlich verbreitet, ist der Grund alles Bösen, das in die Welt gekommen ist, zu suchen. Daher ist nicht Gott die Ursache des Bösen (str. VII. 2, 835); denn die Sünde ist ja nur eine Handlung und keine Substanz und kann darum auch nicht als Gottes Werk bezeichnet werden (ἀμέλει τὸ ἁμαρτάνειν ἐνεργείᾳ κεῖται, οὐκ οὐσίᾳ· διὸ οὐδ' ἔργον θεοῦ. str. IV. 13, 605). Feindschaft und Sünde sind demnach nichts ohne Feind und Sünder (οὐδὲν γὰρ ἡ ἔχθρα οὐδ' ἡ ἁμαρτία ἄνευ τοῦ ἐχθροῦ καὶ τοῦ ἁμαρτάνοντος. str. IV. 13, 605).

Durch alle diese Bestimmungen über das Wesen des Bösen räumt Clemens jeden Schein des Dualismus aus seiner Weltansicht gründlich hinweg.

In seinen Lehren über die Erlösung und ihre Vorbereitungen wiederholt er abermals die Kirchenlehre; seine Auffassung der Persönlichkeit Christi aber trifft nicht ganz mit dem orthodoxen Lehr-Begriff zusammen. Wenn es auch irrig ist, ihn des Doketismus zu beschuldigen, so verfällt er doch in den Apollinarismus[124]), demnach Christus wohl einen menschlichen Leib, aber keine menschliche Seele besaß.

Ebenso glaubte man in der Eschatologie des Clemens einigen Abweichungen von der Kirchenlehre zu begegnen, jedoch mit Unrecht. Die Lehre von der endlichen Wiederbringung aller Dinge (ἀποκατά-

[123]) conf. hierüber Redepenning a. a. O. 128—130.

[124]) conf. hierüber Lämmer in der angef. Schrift p. 95—100.

στασις) nämlich, die man ihm zuschrieb, läßt sich bei ihm nicht nachweisen, wenn wir die hier einschlägigen Stellen genau abwägen.

Man hat sich für den Erweis seiner Lehre von der Apokatastasis gewöhnlich auf folgende Stellen berufen:

Gott steht nichts entgegen, weil er allmächtig ist. Auch die Rathschläge und Thaten der Bösen werden durch seine Vorsehung zu einem heilsamen Ende geführt. Das größte Werk derselben ist, daß sie das Böse, das aus einem freiwilligen Abfall entstanden ist, nicht unbenützt läßt (str. I. 17, 369). Gott straft nicht, er züchtigt allgemein und einzeln zum Nutzen der Bestraften (str. VII. 16, 895). Er erbarmt sich auch derjenigen, die nach dem Tode durch die Strafe gebessert unfreiwillig bekennen (str. VII. 12, 879).

Vom Herrn des Universums ist Alles, das Allgemeine und Einzelne, zum Heile desselben geordnet. Daher ist es auch das Werk der Gerechtigkeit des Erlösers, Jegliches, soweit es möglich ist, zum Bessern zu führen. Die nothwendigen Züchtigungen, durch die Güte des großen alles beurtheilenden Richters verhängt, zwingen auch die Unempfindlichsten ihren Sinn zu ändern (str. VII. 2, 835).[125])

Diese Stellen aber, aus welchen eine unbefangene Betrachtung nicht sogleich auf die Lehre von der Apokatastasis schließen wird, verlieren alles Gewicht durch eine Reihe anderer, die mit voller Deutlichkeit die entgegengesetzte Ueberzeugung aussprechen:

Wer vom Worte niemals etwas hörte, wird seiner Unwissenheit wegen Verzeihung erlangen, wer aber davon hörte und ungläubig war, diesem wird seine Kenntniß um so mehr schaden, je klüger er zu sein schien, da seine Klugheit ihn verurtheilt, weil er das Beste nicht wählte (coh. ad gr. 10, 79—80). Str. VI. 6, 765 heißt es, daß die Erlösungsthätigkeit Christi sich bis in die Unterwelt erstreckte, so daß entweder alle hier anwesenden Seelen, nachdem sie davon vernommen hatten, bereuten oder, weil sie ungläubig waren, die Gerechtigkeit ihrer Strafe bekannten.[126])

---

[125]) Auch str. VI. 6, 763—764 enthält keinen Beleg hiefür, denn hier wird nur gesagt, daß der Herr in der Unterwelt sich auch den Heiden verkündet habe, woraus nur ihre Erlösungsfähigkeit folgt.

[126]) Du Perron: Essai sur la Polémique et la Philosophie de Clement

Ganz entschieden aber spricht sich ein Fragment aus dem verlornen Buche über die Seele aus:

Unsterblich sind alle Seelen, auch die der Bösen, welchen es besser wäre, daß sie nicht unzerstörbar wären; denn von einem unauslöschlichem Feuer in einer unbegrenzten Strafe gepeinigt und nicht sterbend finden sie kein Ende bei ihrem Elend.[127])

Während demnach Clemens einerseits eine ewige Verwerfung lehrt, verkündigt er andererseits den gereinigten und bewährten Seelen die höchste Seligkeit und läßt sie in die Nähe der Gottheit erhoben und in dieselben Regionen verpflanzt werden, wo die Engel sind (str. VII. 10, 865).

Neben der positiven Entwicklung der christlichen Gnosis vergißt Clemens nicht auch ihrer Carricatur, der häretischen und falschen, polemisch zu gedenken. Er klagt sie insbesondere einer Beeinträchtigung der sittlichen Freiheit an, wirft ihr Verkennung des darauf ruhenden ethischen Verhältnisses des Menschen zu Gott vor und tadelt endlich ihre Weltverachtung, die eine Schmähung der Schöpfung und einen Dualismus involvire.[128]) —

Was Clemens angebahnt hatte, suchte sein Nachfolger in der Leitung der Katechetenschule, Origenes, 185 von christlichen Eltern in Alexandrien geboren, fortzuführen. Mit einer reichen geistigen Begabung, die sich jedoch nicht bis zur productiven Originalität erhob, verband er einen eisernen Fleiß, wodurch er sich in den Besitz

---

d'Alexandrie Paris 1855 folgert p. 238 mit Recht aus dieser Stelle: Es gibt demnach Seelen, die die Stimme der Gottheit immer widerstrebend finden wird und welche mit der Verzeihung auch die Seligkeit zurückstoßen. Dazu citirt er noch str. II. 14, 465, wo es heißt: Die Gottlosen werden demnach nicht am Gerichtstage auferstehen, weil sie schon verdammt sind (*κατὰ τοῦτο οὐκ ἀναστήσονται ἀσεβεῖς ἐν κρίσει οἱ ἤδη κατακεκριμένοι*).

[127]) Bei Potter 1020: *ἀθάναται πᾶσαι αἱ ψυχαὶ καὶ τῶν ἀσεβῶν, αἷς ἄμεινον ἴω μὴ ἀφθάρτους εἶναι· κολαζόμεναι γὰρ ὑπὸ τοῦ ἀσβέστου πυρὸς ἀπεράντῳ τιμωρίᾳ καὶ μὴ θνήσκουσαι ἐπὶ κακῷ τῶν ἑαυτῶν τέλος λαβεῖν οὐκ ἔχουσιν.*

[128]) Baur: Christliche Gnosis (488—502.)

einer ausgebreiteten Gelehrsamkeit versetzte und den Ehrennamen Adamantius erwarb. In ihm erhielt die Kirche einen ihrer größten und glühendsten Vertreter, den aber ein reger Wissenseifer und ein kühner philosophischer Gedankenflug über die Grenzen ihres Lehrbegriffes hinausführte, so daß die christliche Nachwelt statt in ihm eine Säule des Glaubens zu verehren, ihn weit mehr als einen Häresiarchen perhorresciren mußte. Harte Jugendschicksale und der Ernst der Zeit überhaupt hatten ihn frühe reif gemacht, so daß Hieronymus von ihm sagen konnte, er sei von Jugend auf ein großer Mann gewesen. Mit achtzehn Jahren übernahm er das Lehramt an der Katechetenschule, in dem er bald die Erfahrung machte, daß er ihm ohne gründliche philosophische Bildung den mit der Philosophie vertrauten Heiden, den Juden und Häretikern gegenüber nicht gewachsen war. Ohne Zweifel schon vorher durch den Unterricht des Clemens wie durch eigene Studien mit der Philosophie theilweise bekannt geworden, begab er sich jetzt in die Schule des Ammonius Saccas, um gleichsam von ihm selbst die Waffen gegen die heidnische Philosophie zu borgen.[129]) Aber der christliche Schüler unterlag viel zu sehr dem Einfluße dieses Unterrichtes und kam, selbst vom Geiste des Platonismus ergriffen, in Gefahr, das historische Christenthum gegen die Fata Morgana einer erträumten Ideenwelt auszutauschen. Als er es daher in der Folge unternahm, die christliche Lehre in seiner Schrift „περὶ ἀρχῶν“[130]) in wissenschaftlicher Form

---

[129]) Der Besuch des Origenes bei Ammonius ist bekanntlich controvers. Ueberzeugend hiefür hat Redepenning i. a. W. I. 230 ff. argumentirt; conf. auch Schnitzer: Origenes über die Grundlehren der Glaubenswissenschaft. Wiederherstellungsversuch. IX — XI.

[130]) Man übersetzt den Titel „περὶ ἀρχῶν“ mit Grundlehren. Wir besitzen bekanntlich das Werk mit Ausnahme einiger bei Hieronymus erhaltener Fragmente nur in der lateinischen Version des Rufin, der es in der Absicht, Origenes vom Vorwurfe der Heterodoxie zu reinigen, etwas verfälscht zu haben scheint. Die ganze Anordnung des Werkes, wie es uns jetzt vorliegt, ist nicht streng systematisch, sondern ziemlich willkührlich und zusammenhangslos werden die einzelnen Materien aneinandergereiht. Eine sehr geistvolle Construction des origenistischen Systems hat Schnitzer i. a. W. XXX — XXXII. versucht.

als eine umfassende Weltanschauung darzustellen, zeigte er sich zu ihrer richtigen Auffassung unfähig. Denn obschon er am Eingange und Schluße seines Werkes die apostolische Ueberlieferung als die Grundlage aller weiteren Forschung festgehalten wissen will, damit nicht individuelle Meinungen und Lehren an die Stelle des Geoffenbarten und Allgemeingültigen treten, hat er doch sein System nicht rein aus christlichen Elementen aufgebaut, sondern neuplatonische Ideen dazu entlehnt, die diesen ersten Versuch einer wissenschaftlichen Glaubenslehre mißglücken ließen und seinem Urheber die bittersten Verfolgungen zuzogen. So blieb ihm hiebei kein anderes Verdienst, als blos der Erste gewesen zu sein, der die Nothwendigkeit einer solchen aussprach und ihre Aufgabe zu lösen unternahm. „Die Apostel, sagt er, haben nur das Nothwendige, nicht aber alle Lehren mit vollkommener Deutlichkeit vorgetragen. Bei manchen Dogmen überließen sie die Beweisführung und ihre nähere Bestimmung den Jüngern der Wissenschaft, welche auf Grundlage der gegebenen Glaubenslehren ein wissenschaftliches System erbauen sollten (de princip. praef. 3—9, 47—49).“ [131])

Origenes war es auch zuerst, der eine Theorie der allegorischen Exegese aufstellte. Die Exegese, meint er, müsse vor Allem von einer hohen Gottesidee geleitet sein, damit aus der Schrift nichts der Gottheit Unwürdiges herausgelesen werde. Man müsse daher einen dreifachen Sinn der Schrift annehmen: einen buchstäblichen, moralischen und geistigen, der nach der Analogie von Leib, Seele und Geist als somatischer, psychischer und pneumatischer bezeichnet werden könne. Jede Schriftstelle hat einen pneumatischen Sinn und bringt darum eine höhere Idee zur Aussprache; aber nicht jede darf buchstäblich genommen werden, denn oftmals ist Buchstabe und Geschichte an sich unwahr und bedeutungslos und blos Hülle und Träger des pneumatischen Sinnes (de princ. IV, 2). Um jedoch der Willkühr häretischer Exegese vorzubeugen, verlangt Origenes, daß der pneumatischen Deutung eine streng grammatikalische Auffassung der Schrifttexte, eine genaue Erforschung und Feststellung des Buchstabens vorausgehen

---

[131]) Ich citire nach De la Rue's Ausgabe der opera omnia. in 4 vol. Paris. 1733 – 59.

müsse; auch soll die ganze Schriftdeutung von göttlicher Erleuchtung geleitet und gesichert sein. Aber Origenes selbst hat damit der eigenen Willkühr keine Schranken setzen können, sondern verfiel trotz dieser Forderungen einer ganz maaßlosen, die Schrift verkehrenden Anwendung der allegorischen Exegese, die ihn mehr oder weniger zu einem Vorläufer der modernen mythischen Schrifterklärung machte.[132])

Auch in der Vertheidigung des Christenthums gegen den platonischen Philosophen Celsus hatte Origenes kein besonderes Glück. Wenn man ohne Vorurtheil die uns noch fragmentarisch erhaltene Polemik des Celsus mit der Apologie des Origenes vergleicht, kann man nicht läugnen, daß dieser seinem heidnischen Gegner nicht gewachsen war. Um ihn zu widerlegen, war eine ganz andere philosophische Bildung und speculative Reife im Verständniß des Christenthums gefordert, als Origenes und die christlichen Denker seiner Zeit besaßen. Ueberhaupt möge man nicht verkennen, daß das Christenthum seine Erhaltung nicht dem Räsonnement seiner Apologeten, sondern seiner eigenen inneren Kraft verdankt, womit es die Geister in ihrem tiefsten Lebensgrund zu bewegen verstand. Ja, vielleicht besitzen wir heute noch nicht die Mittel, um alle Einwürfe des Celsus zu entkräften, dessen Name nicht ohne Ursache tief in die christlichen Zeiten herein einen erschreckenden Klang bewahrt hat.[133])

So liegt die Bedeutung des Origenes mehr in den Impulsen, die er nach verschiedenen Seiten hin in der Theologie gab, als in seinen eigenen Leistungen. Wenn er aber auch seine Absichten nicht selbst mit entsprechenden Erfolgen zu krönen vermochte, so sind sie doch, als Denkmale eines großen Strebens, die Zeugnisse eines Geistes, der über seine Zeit hinausgeht und eine reichere Zukunft des christlichen Bewußtseins nicht blos ahnt, sondern selbst herbeizuführen thätig ist.

Origenes, der materiell in seinen Begriffen viel mehr als Clemens von der Philosophie beherrscht ist, spricht sich doch weit weniger anerkennend über dieselbe aus. Der Glaube an Christus ist ihm die

---

[132]) Ueber die Exegese des Origenes conf. Redepenning i. a. W. I, 290—324.

[133]) Die Polemik des Celsus findet sich trefflich dargestellt bei Baur: Das Christenthum in den drei ersten Jahrhunderten. 368—395; vergl. auch Redepenning i. a. W. II, 130—156.

erste Bedingung und Grundlage aller Wahrheit, von wo aus im allmähligen Fortschritt sich ein höheres Wissen erst ergibt.[134])

Von Christus, dem Sohne Gottes, nicht aber von Griechen und Barbaren ist die Wahrheit zu lernen (de princ. praef. 2, 47). Es gibt eine doppelte Weisheit, eine göttliche und eine menschliche. Die letztere ist diejenige, welche wir die Weisheit der Welt zu nennen pflegen, welche größtentheils aus falschen Meinungen zusammengesetzt und nach dem Zeugniß der Schrift unnütz und überflüßig, ja Thorheit vor Gott ist. Die göttliche aber, als solche, kann nur ein Geschenk der göttlichen Gnade sein. Jene ist die Schule, worin die Seele geübt wird, diese ist der Endzweck, wonach sie strebt (c. Cels. VI. 13, 639).

Niemals kann Gott vom Menschen gesucht oder wahrhaft gefunden werden, wenn er ihn nicht selbst darin unterstützt (c. Cels. VII. 42, 725). Diese göttliche Unterstützung aber ist ganz allgemein und von vorneherein in der menschlichen Vernunft selbst gegeben, deren Quelle der Logos ist (in Joh. II. 2, 50) und woran alle Menschen theilnehmen (ib. I, 42, 44). Von Gott sind den Seelen Begriffe eingesenkt, wodurch sie befähigt wurden aus dem, was von ihm bekannt ist, aus der sichtbaren Kreatur nämlich das zu erschließen, was sie von ihm Unsichtbares zu erkennen scheinen. Aber nicht blos dem Menschen, sondern jeder Kreatur entgeht wohl die Art und Weise seiner Substanz oder Natur, ihre Eigenthümlichkeit (in Epist. ad Rom. I. 16, 471). — Durch ihre Verwandtschaft mit Gott und durch die ihr gegebene Organisation geschieht es auch, daß die Seele die Unwahrheit des Götzendienstes einsehen kann und von einer natürlichen Liebe zu Gott entzündet wird (c. Cels. III. 40, 473) und auf derselben innerlichen Gottesoffenbarung beruht es, daß jeder die sittlichen Gebote erkennt (ib. I. 4, 323).

Aber auch noch in anderer Weise hat Gott seine Erkenntniß vermittelt: Von jeher hat er nämlich sein Wort in gewisse heilige Seelen herabgesandt und durch dasselbe seine Freunde und die Propheten aus-

---

[134]) conf. über Origenes Lehre von dem Verhältniß von Glauben und Wissen Redepenning i. a. W. 335—349.

gerüstet, damit sie diejenigen, welche willigen Herzens wären, bekehren und bessern möchten (ib. IV. 3, 503).

Auf jene zuerst angegebenen Quellen nun ist zunächst die Wahrheit, die sich bei den Philosophen findet, zurückzuführen und wenn darum Origenes einmal sagt: Alles Gute, was die Philosophen sagten, hat ihnen Gott geoffenbart (c. Cels. VI. 3, 360), so haben wir dabei an keine directe unmittelbare Offenbarung Gottes zu denken, sondern nur an die durch die Vernunft gleichsam mittelbar gegebene. „Denn nur die christlichen Lehren sind von Gott selbst eingegeben, die philosophischen aber von den Menschen erdacht (ib. III. 81, 501)."

„Die Philosophen sagten zwar viel Gutes von der Natur der Seele und dem zukünftigen Leben, aber sie vergassen gar bald die hohen Wahrheiten, die ihnen Gott offenbarte. Sie beschauten das unsichtbare Wesen Gottes und hatten sich durch die Betrachtung der sichtbaren und erschaffenen Dinge zu denen erhoben, die der Geist allein erkennen kann und waren auf diese Weise zu einem ziemlich guten Begriff der Weisheit und Allmacht Gottes gelangt; aber sie haben die Wahrheit Gottes wieder in Lüge verwandelt (ib. VI. 4, 631—632)."

Eine andere Quelle für die Lehren der Philosophen erkennt aber Origenes gleich seinen Vorgängern im alten Testament. Die Philosophen und namentlich Platon sollen Manches daraus entlehnt haben, was sie theils schlecht verstanden, theils falsch wiedergaben (c. Cels. VI. 19, 644; VII. 30, 715). — Demnach gestaltet sich der Charakter der Philosophie in der Anschauungsweise des Origenes als ein zweideutiger, als eine Mischung von Wahrheit und Irrthum und spricht er folgendes Endurtheil aus: Die Philosophie ist weder durchaus dem göttlichen Gesetz entgegen, wie namentlich nicht in Moral und Physik, noch auch stimmt sie in Allem damit überein (hom. XIV. in Genes. 3, 98) und die Philosophen sind entweder nur blinde Führer, die zum Irrthum verleiten oder, wenn sie nicht durchaus blind sind, irren sie doch in vielen Dingen von der Wahrheit ab (c. Cels. VII. 41, 723). Findet sich jedoch etwas Weises bei ihnen, so dürfen wir es nicht verachten (Homil. in exod. 6, 171). Aber Alles das, was sie mit den Christen gemein haben mögen, ist bei ihnen kraftlos und vermag die Gemüther nicht umzugestalten (c. Cels. VI, 2, 630).

Diese Geringschätzung der Philosophie, größtentheils in der Po-

lemik gegen Celsus und darum mehr γυμναστικῶς ausgesprochen, bezieht sich bei Origenes wohl nur auf die in bestimmten Lehrmeinungen historisch vorliegende, nicht aber auf die Philosophie als begründende Vernunftwissenschaft überhaupt, der er ja selbst eine eifrige Pflege widmete und die er im christlichen Geiste zu realisiren bemüht war. Daher ist es auch kein Widerspruch mit jenen seiner Aeußerungen, wenn Gregor Thaumaturgus in seiner Lobrede auf ihn berichtet, daß er die Philosophie gepriesen und ihre Kultoren als diejenigen erhoben habe, die allein ein gutes und vernünftigen Wesen angemessenes Leben führten und daß er darum auch seine Schüler beständig zu ihrem Studium anzuspornen bemüht gewesen sei; indem ohne Philosophie wahre Frömmigkeit unmöglich wäre.[135])

Wenn auch die christliche Wahrheit nach der Ueberzeugung des Origenes nicht der Philosophie bedarf, um sich dem Geiste zu erweisen, indem sie in den Prophezeiungen, die sie schon in der Vorzeit angekündigt, wie in den Wundern, mit denen sie in die Welt trat, einen eigenthümlichen Beweis des Geistes und der Kraft besitzt (c. Cels. I. 2, 320—321; de princ. IV, 1), so hilft sie doch den einfachen Glauben zu einem höheren Wissen entwickeln und führt so den Menschen dem vollkommenen Erkennen, dem reinen Schauen der Wahrheit, das im Jenseits die vollendeten, gottgleichen Geister beseligen wird, allmählig entgegen.[136]) Er selbst hat ja die Philosophie, wie wir wissen, benützt, um den christlichen Lehrbegriff theils tiefer zu erfassen, theils ihn da, wo er noch unbestimmt und der Ergänzung bedürftig zu sein schien, auszufüllen.[137])

---

[135]) Origenis op. omn. edid. de la Rue IV, 63 – 69. Gregor erzählt, daß er mit seinem Bruder von Origenes für die Philosophie gewonnen worden sei und nennt diesen selbst einen Führer in der Philosophie und den vollkommensten Philosophen. — In einem Briefe an Gregor (opp. I, 30) ermahnt diesen Origenes sich mit der ganzen Kraft seines Geistes auf die christliche Wissenschaft zu verlegen und zu diesem Endzwecke auch die griechische Philosophie und die übrigen weltlichen Wissenschaften als Hilfsmittel zu benützen.

[136]) conf. hierüber Redepenning i. a. W. I, 336—346.

[137]) conf. Ritter's Urtheil über des Origenes Verhältniß zur Philosophie i. a. W. V, 473—475.

Von vorneherein hält Origenes fest, daß Gott dem irdischen Geiste unbegreiflich und über seine Vorstellungen erhaben sei (de princ. I. 5, 50—51), weßhalb auch alle Prädicate, womit er ihn bestimmt, die göttliche Wesenheit nicht erschöpfen, sondern nur annähernd für sein Bewußtsein fixiren sollen. Als die adäquateste Prädication erscheint ihm die Geistigkeit, die er auch an die Spitze seiner Theologie stellt und von welcher er sein ganzes System durchgreifend beherrscht werden läßt.

Gott ist Geist und darum weder als Körper noch in einem Körper befindlich zu denken, sondern als intellectuelle, einfache Natur, die keine Hinzufügung erduldet, kein Mehr oder Weniger in sich vereinigen kann. Gott ist durchaus Monade, und so zu sagen, Henade und Verstand, wie auch die Quelle, woraus alle geistige Natur oder der Verstand seinen Ursprung genommen hat (de princ. I. 6). Als bewußter Geist weiß der Vater Alles, alle erschaffenen Dinge und sich selbst (ib. IV. 35). Nicht erst im Sohn wird er sich bewußt, sondern er hat ein vollkommeneres Wissen von sich, als der Sohn von ihm und sich selbst besitzt (ib. IV. 35; in Joan. XXXII. 449). Als unkörperlich hat Gott keine Theile und kann darum nicht getrennt werden, sondern ist in Allem, durch Alles und über Allem (de princ. IV, 31) und als schlechthin untheilbar und einfach ist er über jede Veränderung erhaben und von dem Wechsel der Zeiten (homil. in exod. VI, 151) wie von den Schranken des Raumes durchaus frei. Er wohnt daher in der Welt auch nicht räumlich, weil er dann ein körperliches Wesen sein müßte (de orat. 23, 233), sondern dynamisch, indem er sie mit seinem Wissen und seiner Macht durchdringt und beherrscht (c. Cels. VI. 71, 686). Von Gott ist nichts leer (de princ. III. 2, 321) und er wohnt im Universum mit seiner Kraft und Vernunft, wie die Seele im Leib (ib. II. 14, 172). Darum leben, bewegen wir uns in Gott, da Alles von seiner Kraft erfüllt und umfaßt ist (ib. II. 1, 3).

Wenn aber auch räumlich unbegrenzt, so ist er doch an sich nicht ohne Maaß und Grenze, weil er als absolut grenzenlos und unendlich sich im Wissen nicht selbst umfassen und darum nicht selbstbewußt sein könnte. „Denn das von Natur aus Grenzenlose kann auch nicht die Erkenntniß umspannen, da sie genöthigt ist, das Erkannte zu begren-

zen.[138]) Wäre daher die göttliche Macht ohne Grenzen, so müßte sie auch sich selbst nicht begreifen können.“ [139])

So ist die göttliche Objectivität in ihrer Fülle und Macht für das göttliche Auge selbst eine bestimmte und abgeschlossene und darum auch die Kreatur nach ihrem Inhalt, ihrer räumlichen und zeitlichen Ausdehnung, eine endliche, weil sie selbst nur eine Manifestation und Realisirung der an sich bestimmten und maaßvollen göttlichen Allmacht ist.

Daher Origenes auch umgekehrt aus der göttlichen Allwissenheit wieder die Endlichkeit der Welt folgert: Wird einmal zugegeben, was zu läugnen ein Frevel wäre, daß Gott Alles begreife, so muß ebendeßhalb, weil es begriffen wird, Alles einen Anfang und ein Ende haben; denn was gänzlich ohne Anfang ist, ist auch durchaus unbegreiflich. Der Geist mag sich ausdehnen, so weit er will, sein Erkennen wird da, wo der Anfang mangelt, fortwährend verzögert und hinausgeschoben (de princ. III. 5, 2).

Die göttliche Allmacht ist demnach im Begriffe des Origenes nicht die unbestimmte Allmöglichkeit, sondern das Vermögen, alles hervorzubringen, was in der Schöpfung wirklich wird.

Indeß involvirt diese durch das Selbstbewußtsein geforderte Begrenzung des göttlichen Wesens bei genauerer Erwägung keine Verendlichung Gottes. Indem nämlich die reale Seite der Gottheit, ihr Sein und Wirken von ihrem Wissen beschränkt ist, ist die Gottheit

---

[138]) In Matth. tom. XIII, 569: *ἄπειρα γὰρ τῇ φύσει οὐχ οἷόν τε περιλαμβάνεσθαι τῇ περατοῦν πεφυκυίᾳ τὰ γινωσκόμενα γνώσει.*

[139]) De princip. II. 9, 1: „Non enim ut quidam volunt, finem putandum est non habere creaturas; quia ubi finis non est, nec comprehensio ulla nec circumscriptio esse potest. Quod si fuerit, utique nec contineri vel dispensari a deo, quae facta sunt, potuerant. Naturaliter nempe quicquid infinitum fuerit, et incomprehensibile erit. Rufin. Dieselbe Stelle lautet in dem Briefe des Kaisers Justinian an Mennas: „*πεπερασμένην γὰρ εἶναι καὶ τὴν δύναμιν τοῦ θεοῦ λεκτέον καὶ μὴ προφάσαι εὐφημίας τὴν περιγραφὴν αὐτῆς περιαιρετέον· ἐὰν γὰρ ᾖ ἄπειρος ἡ θεῖα δύναμις, ἀνάγκη αὐτὴν μηδὲ ἑαυτὴν νοεῖν· τῇ γὰρ φύσει τὸ ἄπειρον ἀπερίληπτον.*

nur von sich selbst begrenzt und indem jenseits ihrer beschränkten Objektivität sich ihre alles umschließende, aber nicht wieder umschlossene Subjectivität erhebt, geht sie eben über ihre eigene Grenze hinaus. Die Begrenzung im Selbstbewußtsein ist nur die positive Unendlichkeit selbst.

Diese absolute Einheit und Alles in sich schließende Fülle der Gottheit ist der göttliche Vater. Indem er aus sich herausgeht und sich schaffend bethätigt, setzt er den Sohn, als Abglanz seiner Herrlichkeit und Ebenbild seines Wesens (de princ. I. 2, 5), in welcher Ebenbildlichkeit die natürliche und substantielle Einheit vom Vater und Sohn enthalten ist (ib. I. 2, 6). — Diese Setzung des Sohnes ist nicht ein zeitlicher, einmaliger Act, sondern ein ewiges, fortwährendes Geschehen.

Da es ungereimt und gottlos ist zu denken, Gott habe den Sohn nicht früher zeugen können oder zeugen wollen, als er ihn zeugte, so müssen wir annehmen, daß Gott immer der Vater seines eingebornen Sohnes gewesen sei, der zwar aus ihm geboren wurde und Alles, was er ist, von ihm erhielt, jedoch ohne irgend einen Anfang, nicht nur ohne den, der nach den Zeiträumen bestimmt wird, sondern selbst ohne einen solchen, welchen der bloße Verstand und das reine Denken erkennen kann (ib. I. 2, 27; conf. ib. I. 2, 10 u. IV. 28). Ja ewig und immerwährend ist die Zeugung des Sohnes durch den Vater, wie der Hervorgang des Glanzes aus dem Lichte (ib. I. 2,4).

Die Zeugung des Sohnes aus dem Vater ist nicht nach der Analogie der thierischen Zeugung und Geburt zu denken, denn so müßte der Geborne wie der Gebärende nothwendig körperlich sein (ib. I. 2, 4; IV, 28), sondern in ähnlicher Weise wie der Wille aus dem Geiste hervortritt, ohne jedoch dabei einen Theil desselben abzuschneiden oder von ihm geschieden oder getrennt zu werden, muß man auch annehmen, daß der Vater den Sohn, als sein Ebenbild gezeugt habe, ebenso als ein unsichtbares Wesen, wie er selbst von Natur aus unsichtbar ist. Der Wille des Vaters genügt ausreichend zum Dasein dessen, was er will. Bei seinem Wollen gebraucht er kein anderes Mittel, als das, was mit dem Entschluß des Willens hervortritt. Auf solche Weise hat er den Sohn erzeugt (ib. I. 2, 6; IV, 28). Untheilbar ist die göttliche Natur des Vaters, so daß wir nicht annehmen dür-

sen, daß etwa durch Theilung oder Verminderung seiner Substanz der Sohn geboren sei, sondern unverändert bleibend, einen Samen des Willens hervorbringend, wurde er der Vater des Wortes (fragm. in II. in Joh. in des Pamphilus apol. pro Orig. opp. IV, 92).

Nicht als Emanation und Naturproceß, sondern wie einen persönlichen Act denkt sich Origenes die Zeugung des Sohnes aus dem Wesen des Vaters; denn die vorgebrachte Analogie, wobei wir offenbar unter Willen nicht den mit dem erkennenden Geiste unmittelbar gesetzten practischen Trieb, sondern den Willensact, den Entschluß zu verstehen haben, läßt nur eine solche Auffassung zu. — Deßhalb aber, weil er den Sohn als eine aus dem freien Willen des Vaters hervorgehende That denkt, muß er ihn auch mehr oder minder mit den Geschöpfen identifiziren und kann sich nicht auf die Höhe des orthodox-kirchlichen Trinitätsbegriffs schwingen, obschon er darin, daß er den Sohn entschiedener als Clemens als eigne persönliche Hypostase faßt (z. B. in Joann. I, 47) und die drei göttlichen Personen klar unterscheidet und für sich hervortreten läßt, einen Fortschritt in der Auffassung dieses Dogmas begründet.[140]) Die Theologie des Origenes, wonach Gott der Vater bereits selbstbewußter Geist ist, ja seine ganze Weltanschauung, die von der Idee der Freiheit getragen wird und daran ihr oberstes Erklärungsprincip besitzt, bringt es schon mit sich, daß auch der Sohn als eine freie Willensthat des Vaters betrachtet werde; denn die Freiheit, die er, wie wir hören werden, als unveräußerliches Eigenthum jeder Kreatur betrachtet, kann er dem Absoluten nicht absprechen. Darin unterscheidet sich Origenes auch fundamental vom Neuplatonismus, der, wie wir sahen, das absolute ὄν als eine bewußtlos wirkende, plastische Kraft faßt, die naturnothwendig den νοῦς setzt.

Wenn der Sohn auch selbstständige Weisheit (αὐτοσοφία), selbstständige Gerechtigkeit (αὐτοδικαιοσύνη) und Wahrheit (αὐτο-

[140]) de princ. IV, 28. wo Origenes sagt, daß ohne die Ewigkeit des Sohnes auch nicht die Ewigkeit der vom Wesen des Vaters unzertrennlichen Eigenschaften der Weisheit, Vernunft und des Lebens angenommen werden könnte, ist er in Gefahr, die Persönlichkeit des Sohnes in eine Eigenschaft des Vaters aufzulösen.

ἀλήθεια) genannt wird (comment. in Matth. XIV. 622), so soll er damit doch nicht dem absoluten Vater gleichgestellt werden, denn die Urvollkommenheit (principalis bonitas) ist nur in diesem zu denken, während der Sohn, wie auch der Geist nur des Vaters Vollkommenheit in sich darstellen, weil alle ihre Vollkommenheit aus der seinigen geschöpft ist (de princ. I. 2, 13). Der wahre absolute Gott wird von Johannes *ὁ θεός* genannt, Alles andere aber, was nur durch Theilnahme an ihm Gott genannt wird, *θεός*; so auch der Logos, der als der Erstgeborne der Schöpfung und der Erste nach dem eigentlichen Gott den Vorrang vor den übrigen Göttern hat, deren Gott gleichfalls der absolute Gott ist. Der wahre Gott ist *ὁ θεός*, alle andern hingegen, die nach ihm zu Göttern gebildet werden, sind nur gleichsam Abbilder des Urbildes, darunter aber ist das erste urbildliche Bild, wonach alle andern gestaltet sind, der Logos, (in Joh. II. 2, 51), den man deshalb auch den zweiten Gott (*δεύτερος θεός*) nennen könnte (c. Cels. V. 39, 608). Nach dem höchsten Gott nimmt der Sohn den zweiten Ehrenplatz ein (ib. VII. 57, 735), weil er Sohn von Natur aus ist (de princ. I. 2, 4). Der Sohn ist die Weisheit des Vaters (ib. I. 2, 2), die Wahrheit, die Quelle des Lebens und der Vernunft aller Kreatur (ib. I. 2, 4). Durch die Kraft seines Vorherwissens war in ihm jede Kraft und Gestalt der zukünftigen Kreatur vorgebildet und angeordnet, sowohl von dem, was selbstständig existirt, als auch von dem, was sich daraus consequent ereignen wird. Deshalb sagt die Weisheit bei Salomon von sich, daß sie der Anfang der göttlichen Wege sei, indem sie in sich allen Kreaturen Principien, Formen oder Arten ertheilte (ib. I. 2, 2). Demnach ist der Logos auch der Complex der göttlichen Weltgedanken, die *ἰδέα ἰδεῶν* (c. Cels. VI. 64, 681), der Träger eines Ideensystems (in Joan. II, 71) und darin der Urgrund der Schöpfung.

Durch den Sohn übt der Vater seine Allmacht aus. Alles, was im Himmel und auf Erden ist, alles Sichtbare und Unsichtbare ist durch ihn geschaffen; er ist das Haupt von Allem, weil Alles durch ihn und in ihm und er vor und über Allem ist (de princ. IV. 30; II. 6, 3). Durch die Weisheit erhält Gott Alles in seiner Gewalt, nicht blos durch das Ansehen des Gebieters, sondern auch durch frei=

willigen Dienst der Unterworfenen. Durch das Wort übt er alle Macht aus und ist ihm alles unterthan, weshalb der Logos auch allmächtig genannt werden kann (ib. I. 2, 10).

Der Sohn als die Weisheit ist die Quelle der ewigen Freude und Seligkeit des Vaters (ib. IV. 28 nach der Ergänzung Schnitzers aus Athanasius).

So verehren wir demnach, läßt sich Origenes gegen Celsus vernehmen, den Vater der Wahrheit und den Sohn als Wahrheit, welche in Bezug auf die Existenz zwei sind (*ὄντα δύο τῇ ὑποστάσει*), eines aber durch die Uebereinstimmung, Eintracht und Identität ihres Willens, so daß derjenige, welcher den Sohn sieht, der der Glanz der Herrlichkeit und die Gestalt der Substanz Gottes ist, in ihm, als seinem Bilde, auch den Vater gesehen hat (c. Cels. VIII. 12, 750—751).

Der Logos ist gleichsam der Kanal, wodurch die göttliche Fülle des Vaters in die niedrigen Regionen des Universums sich ausströmt, er ist der erste Mittler zwischen der uranfänglichen Gottheit und den späteren Kreaturen (de princ. II. 6, 1). Durch ihn setzt der Vater, wie durch sein Organ oder seinen Diener, alles Folgende. Die Kraft, die dem Sohne innewohnt und womit er wirkt, hat er nicht aus eigenem Fond geschöpft, sondern sie ihm nur geliehen, ist die in ihm gegenwärtige Macht des Vaters selbst. In dieser Hinsicht erhebt sich der Logos des Origenes nicht viel über den neuplatonischen *νοῦς*. Ueberhaupt erinnert seine ganze Construction des Universums sehr an die neuplatonische, denn auch hier breitet sich allmählig das Sein von der absoluten Einheit des göttlichen Vaters abwärts steigend in eine reiche Summe von Existenzen aus und stellt das Bild einer Pyramide dar, dessen Spitze der göttliche Vater, dessen Basis das kreatürliche Geisterreich ist. Darum ist auch der Logos, obschon Ebenbild des Vaters, nicht mehr in gleicher Weise einfach wie dieser, sondern in ihm, als der persönlichen Einheit der Weltideen, entfaltet sich die göttliche Ureinheit bereits in eine Vielheit. Aber diese ist in ihm vorerst eine ideelle, wo es noch nicht zur wahrhaften Unterscheidung kommt; erst in der realen Existenz der Geister und noch mehr in ihrer körperlichen Daseinsweise tritt sie hervor, in letzterer sogar als Trennung und Zwietracht.

Der Logos nun schafft zunächst den heiligen Geist (de princ. I.

3, 3), der als das dritthöchste Wesen erscheint. Alles, was der Geist ist, ist er nur durch den Logos (in Joann. II. 61—62). Der hl. Geist offenbart, wie der Sohn, den Vater; er erkennt diesen nicht erst aus der Mittheilung des Sohnes, sondern durch eigene Kraft (I. 3, 4).

Der hl. Geist ist nach der Ansicht des Origenes gleichsam die Fülle aller göttlichen Gnadengaben (in Joan. II. 62).

Betrachtet man diese drei göttlichen Personen nach dem Inhalt und Umfang ihrer Wirksamkeit, so ergibt sich Folgendes: Gott der Vater, der das Universum zusammenhält, reicht bis zu jedem Einzelnen, indem er jedem aus seinem Sein das Dasein mittheilt, denn er ist der Seyende; geringer als er ist der Sohn, weil er nur die vernünftige Welt beherrscht; denn er ist der zweite nach dem Vater. Noch eine Stufe niedriger aber steht der hl. Geist, welcher auf die zu Gott sich wendenden Geister heiligend einwirkt und demnach, während er darin alle übrigen Geister übertrifft, doch den Sohn an Kraft und Wirksamkeit nicht gleichsteht (de princ. I. 3, 5). Nur in den geistig Wiedergebornen, nicht in allen, namentlich nicht in denen, die im Fleische wandeln, wohnt der hl. Geist (ib. I. 3, 7); denn das Sein ist aus dem Vater, die Vernunft aus dem Logos, die Heiligung aus dem Geist (ib. I. 3, 8).

Wir finden, daß Origenes nur den Vater allein als den wahrhaften Gott, weil als den wahrhaft Absoluten betrachten kann, während Sohn und Geist ihm gegenüber nur ein secundäres, ja blos creatürliches Dasein beanspruchen können, weil sie eben seine Producte und Geschöpfe sind. Daher Origenes auch einmal sagt, daß, wenn auch Sohn und Geist alle Geschöpfe unermeßlich weit überragen, der Vater doch sich ebensoweit und noch weit mehr über den Sohn erhebe, als dieser über die Engelwelt (in Joan. XIII. 235). Dennoch aber anerkennt er mit der Kirche in dieser Trias die eigenthümliche Sphäre des göttlichen Lebens und sagt, daß derjenige, welcher nicht nach den drei Quellen des Vaters, Sohnes und Geistes dürste, Gott nicht finden kann (in Jerem. hom. 18, 9, 254). Diesen Dreien wohnt das Gute wesentlich, als eine unveräußerliche Naturbestimmtheit ein (de princ. I. 2, 4; I. 4, 3; I. 8, 3); Alles, was man von ihnen prädicirt, ist über alle Zeit, über alle Aeonen und über die ganze

Ewigkeit hinaus. Diese Trinität allein überragt jede Einsicht, nicht nur der zeitlichen, sondern auch der ewigen Kreatur. Alles andere aber außer ihr ist in Aeonen und Zeiten zu ermessen (ib. IV. 28) und ist erschaffen (ib. IV. 35).

Das eigentlich nicht göttliche und rein creatürliche Dasein beginnt erst in der Geisterwelt, welche ewig mit Sohn und Geist, jedoch der Reihenfolge nach später aus dem Vater durch die Vermittlung des Logos hervortritt und mit ihm dem Wesen nach eins ist.

Der idealistische Monismus des Neuplatonismus, wonach alles wahrhaft Seiende geistiger Natur und mit dem göttlichen Sein identisch ist, kehrt bei Origenes wieder.

Jeder, der an etwas theilnimmt, sagt er, ist mit dem, der an derselben Sache theilnimmt, ohne Zweifel einer Substanz und Natur (unius substantiae, unius naturae). So nehmen alle Augen, wenn auch nicht in gleicher Weise, am Lichte Theil und sind darum einer Natur. Dasselbe gilt vom Gehör. Erheben wir uns aber von diesen sinnlichen Beispielen zur Betrachtung der geistigen Dinge, so muß auch jeder Verstand, welcher am geistigen Lichte theilnimmt, mit jedem andern, bei welchem dasselbe der Fall ist, einer Natur sein. Wenn daher die himmlischen Kräfte am geistigen Licht, d. i. an der göttlichen Natur dadurch theilnehmen, daß sie an der Weisheit und Heiligung theilnehmen, und die menschlichen Seelen an demselben Licht und derselben Weisheit theilgenommen haben, so sind sie wechselseitig einer Natur, einer Substanz (de princ. IV. 8). — Noch entschiedener lautet dieselbe Stelle in der Version des Hieronymus:

Gott und sein eingeborner Sohn und der hl. Geist wissen um die geistige und vernünftige Kreatur; die Engel und Mächte und die übrigen Kräfte, ebenso der innere Mensch, der nach dem Bild und der Aehnlichkeit Gottes gegründet ist, wissen um sie. Daraus folgt, daß Gott und diese gewissermaßen einer Substanz sind.[141])

---

[141]) Intellectualem rationabilemque naturam sentit Deus et unigenitus filius ejus et spiritus sanctus; sentiunt angeli et potestates, ceteraeque virtutes; sentit interior homo qui ad imaginem et similitudinem Dei conditus est. Ex quo concluditur, Deum et haec quodammodo unius esse substantiae.

Dennoch ist der Unterschied zwischen Gott und der Geisterwelt unendlich groß, es ist eben der Unterschied des Ursprünglichen und Absoluten einerseits und des Abgeleiteten und Bedingten andererseits.

Der Grund zur Weltschöpfung ist in Gott die Güte (de princ. II. 9, 6). Gott, von Natur aus gütig, wollte Wesen haben, die er durch Wohlthaten erfreuen könnte und welche im Stande wären, ihn würdig zu erfassen (ib. IV. 35). Er schuf demnach die Geister, aber nicht in unendlicher, sondern nur in bestimmter hinreichender Zahl, um sie mit seiner Vorsehung umspannen zu können; was ja auch die Schrift bestätigt, wenn sie sagt: Gott habe Alles nach Zahl und Maaß geordnet (ib. II. 9, 1; IV. 35). — Aber diese Schöpfung ist eine uranfängliche, ewige.

Nähme man nämlich eine zeitliche Schöpfung an, so würde daraus folgen, daß Gott eine Zeitlang nicht Herr und Schöpfer gewesen und erst durch sie aus einem niedrigeren Zustand in einen höhern, nämlich in den der Herrschaft und Schöpfung übergegangen und demnach veränderlich wäre. Daher muß das All vom Anfang an durch ihn sein und kann es keine Zeit geben, wo es nicht war. Gottlos und unverständig ist es, eine unthätige, regungslose Gottheit anzunehmen oder zu zweifeln, daß er von jeher der Gütige und Allmächtige gewesen sei und als solcher sich erwiesen habe. So ist es unmöglich zu behaupten, daß Gott eine Zeitlang ohne die Schöpfung war (ib. III. 4, 3; I. 2, 10).

Diese Behauptung einer ewigen Schöpfung steht in keinem Widerspruche mit der Lehre der Endlichkeit der Kreatur, weil auch in jener Gott als Prius und darum als ihren Anfang begrenzend gedacht werden muß, so daß also auch eine ihrer Dauer nach ewige Kreatur für ihn noch immer eine endliche, weil durch ihn gesetzte, bleibt. Nur ihre Geschichte und Entwicklung darf nicht in's Endlose verlaufen, ihre Bewegung muß vielmehr immer an einem festen Zielpunkte zur Ruhe kommen, weil ein Fortgang in's Unendliche auch von der göttlichen Allwissenheit nicht erkannt, d. h. umgrenzt werden könnte. Wenn daher die Kreatur für Gott gleichwohl ewig existirt, so ist sie doch in ihrer inhaltlichen Totalität und Lebensbewegung eine begrenzte

und gemessene.[142]) — Aber diese Nothwendigkeit einer ewigen Schöpfung entspringt für Origenes aus seinem mangelhaften und falschen Begriff von der göttlichen Ewigkeit, welche er offenbar selbst wieder als eine Zeitreihe auffaßt, weil sonst für ihn gar nicht die Fiction entstehen könnte, daß bei einer zeitlichen Schöpfung eine Summe von Zeiträumen in Gott abgelaufen sein müßte, in denen er nicht Herr und Schöpfer war.

So ist demnach die Kreatur mit der Gottheit zugleich gegeben, als wie mit der Ursache die Wirkung gesetzt ist; sie ist aber, weil gesetzt, dennoch kein ursprüngliches, sondern in Bezug auf Gott ein secundäres Sein. Da in Gott, als in ihrer Ursache, keine Verschiedenheit, kein Wechsel und keine Ohnmacht ist, so sind alle Geister von ihm anfänglich gleich und einander ähnlich geschaffen (ib. II. 9, 6; I. 8, 2)[143]), jeder zu seinem geistigen Ebenbild (ib. I. 1, 7). Jeder hat nach dem Maaße seiner Liebe zu ihm Antheil am Logos (ib. II. 6, 3; IV. 32). — Alle Geister sind ursprünglich frei erschaffen, weder zum Guten noch zum Bösen prädestinirt; denn das Gute ist nur den drei göttlichen Personen, nicht aber jenen urwesentlich (ib. I. 5, 3). Da sie aus dem Nichtsein in's Sein traten, so sind sie eben durch diesen Wechsel vom Nichts zum Sein wandelbar; denn was von Kraft ihnen auch einwohnen mag, ist ihnen nicht eigen, sondern besitzen sie nur durch die Güte des Schöpfers, weßhalb es ihnen, weil es nur Geschenk ist, auch wieder genommen werden kann. Verloren gehen muß es, wenn das Gemüth sich nicht in der rechten Richtung erhält. Gott aber gab den Geistern freien Willen, damit sie das Gute bewahren und zu ihrem Eigenthum machen könnten (ib. II. 9, 2). Jedes vernünftige Geschöpf ist in gleicher Weise empfänglich für das Gute wie für das Böse. Die Geister befinden sich solange in einem seligen Zustand, als sie an der Heiligkeit und Weisheit, an der Gottheit selbst theilnehmen. Wenn sie aber diese Theilnahme vernachlässigen und ver-

---

[142]) In Matth. XIII. 569: *εἰ μὴ φθείρεται ὁ κόσμος, ἀλλ᾽ ἐπ᾽ ἄπειρον ἔσται, οὐκ ἔσται ὁ θεὸς εἰδὼς τὰ πάντα πρὶν γενέσεως αὐτῶν*

[143]) Unter der anfänglichen Gleichheit der Geister versteht aber Origenes gewiß nicht eine völlige Identität in ihrer natürlichen Ausstattung, sondern nur die Identität der Reinheit, Freiheit und Seligkeit.

läugnen, dann wird sich jeder selbst durch die Sünde der eigenen Trägheit, der eine schneller, der andere später, der eine mehr, der andere weniger, Ursache des Falles (ib. I. 6, 2).

Die Seligkeit ist nach Origenes nicht ein fixirter unveräußerlicher Zustand, sondern muß gleichsam in jedem Augenblick vom Geiste errungen und behauptet werden. Das selige Leben ist ihm nicht ein Zustand der Ruhe, sondern der höchsten Energie, wodurch das Göttliche beständig von uns ergriffen und unserm Leben angeeignet wird. Ermattet diese Energie, tritt Trägheit in der Aufnahme des Göttlichen ein, so verändert sich der Besitz und Inhalt des Geistes und er kann sich nicht mehr auf der Höhe des ewigen Lebens behaupten, sondern wird gleichsam schwer und materiell und darum abwärts in die Tiefe einer materiellen Welt gezogen. So entspringt das Böse weder aus Gott, noch aus einer bösen Materie, sondern aus der freien aber verkehrten Willensrichtung der Geschöpfe. — Das Wesen des Bösen ist nichts Positives, sondern, weil eine Abwendung vom absoluten Gut und Sein, ein Mangel am Guten und, da auch Origenes ächt platonisch das Gute und das Sein identificirt, Mangel am Sein, Nichtsein. — Daher er denn auch das Böse geradezu als Nichtsein, „τὸ οὐκ ὄν“, bezeichnet.[144]) — Die Trägheit ist auf moralischem Gebiete dasselbe, was die Materie in der Natur ist. Als Trägheit und Ekel an der Arbeit in der Bewahrung des Guten, als Abkehr vom Bessern und als Vernachläßigung desselben charakterisirt Origenes die Sünde der Geister (ib. II. 9, 2; I. 5, 5) und er denkt sich als eine ihrer Ursachen die Uebersättigung an der göttlichen Anschauung, die wohl dadurch entsteht, daß der Geist es unterläßt, in derselben immer weiter fortzuschreiten (ib. I. 3, 8).

Aus eigener Selbstbestimmung nun haben die einen der Geister die Nachahmung Gottes, die anderen den Abfall erwählt und damit sich in verschiedene Verhältnisse eingeführt (ib. II. 9, 6). Diejenigen, welche sich in ihrem Ursprung erhielten, erwählen den Stand der

---

[144]) In Joh II. 7, 65: ὁ ἀγαθὸς (θεὸς) τῷ Ὄντι ὁ αὐτός ἐστιν· ἐναντίον δὲ τῷ ἀγαθῷ τὸ κακὸν ἢ τὸ πονηρὸν, καὶ ἐναντίον τῷ ὄντι τὸ οὐκ ὄν· οἷς ἀκολουθεῖ, ὅτι τὸ πονηρὸν, καὶ κακὸν οὐκ ὄν; ibid. p. 66: πᾶσα ἡ κακία οὐδέν ἐστιν, ἐπεὶ καὶ οὐκ ὂν τυγχάνει.

Engel und treten je nach ihrem Verdienst in die verschiedenen Ordnungen desselben ein; jene aber, welche zwar von ihrem Zustand der Glückseligkeit abfielen, aber doch nicht unverbesserlich (irremediabiliter) gefallen sind, werden den ersteren zur Leitung und Belehrung übergeben, damit sie durch sie gebessert in ihren seligen Urstand zurückkehren könnten (ib. I. 6, 2). Ihrem Verdienste gemäß sind demnach alle Geister in der sichtbaren und unsichtbaren Welt gestellt, so daß einige in den ersten, andere in den zweiten, einige auch in den letzten Zeiten durch große, langandauernde Strafen und durch die Belehrung der Engel gebessert sich wieder erheben und so allmälig von einem Rang in den andern übergehen (ib. I. 6, 3). Die sich bewährenden, von Gott zur Belohnung ihres Verdienstes zur Engelwelt vereinigten Geister bilden in derselben, je nach dem Grade ihrer Anhänglichkeit an das Göttliche, verschiedene Rangordnungen. Nicht von ungefähr ist es daher, wenn dem einen Engel dieser, dem anderen jener Dienst obliegt, wie dem Raphael das Geschäft des Arztes, dem Gabriel die Sorge für den Krieg u. s. w.; vielmehr müssen sie ebenfalls durch ihren sittlichen Werth und durch den Eifer, den sie vor dem Bau der gegenwärtigen Welt gezeigt haben, zu diesem Range gelangt sein. Lediglich von seinem Verdienste also hängt der Rang eines Jeden im Geisterreiche ab, die englischen Ordnungen sind nur Folge freier Willensentscheidung (ib. I. 8.)[145])

Die Engelwelt, wenn sie sich auch von den übrigen Geistern, die der Versuchung der Sünde nicht widerstehen, absondert, bleibt dennoch in die Schicksale derselben mehr oder minder verflochten, weil sie den organischen Zusammenhang, in dem sie von Anfang an mit ihnen

---

[145]) Daß die Engelwelt aus der sich bewährenden anfänglichen Geisterwelt gebildet werde, tritt allerdings nicht ganz klar bei Origenes hervor, es ist aber durch den ganzen Zusammenhang des Systems diese Annahme gefordert; denn der ursprüngliche Zustand der Geisterwelt ist bei ihm offenbar als ein unentschiedener, einer Steigerung oder Verschlechterung fähiger gedacht, weßhalb er das bloße Stehenbleiben in demselben, wenn auch nicht gerade als sündhaft, so doch, weil leicht Uebersättigung herbeiführend, als gefährlich betrachtet (ib. I. 3, 8). Ferner sagt er auch, daß der Zustand der künftigen Verklärung beim Menschen ein höherer ist, als sein anfänglicher, indem er von einem Ebenbild Gottes zur Aehnlichkeit mit Gott (ὁμοίωσις) erhoben wird (c. Cels. IV. 30, 533).

steht, niemals zerreißen kann. Sie bleiben Organe der göttlichen Weltregierung und lassen sich — auf göttlichen Befehl — in die irdische Welt herab, um hier die Gefallenen zu belehren und zu bessern (ib. IV. 5, 4; III. 5, 4).

Den reinen Gegensatz zur Engelwelt bilden die Mächte der Finsterniß, die Geister der Bosheit, die unreinen Dämonen, die zuerst aus dem Frieden und der Glückseligkeit heraustraten (c. Cels. VI. 44, 666-667) und sich so kopfüber (praeceps) der Schlechtigkeit hingegeben haben, daß sie weit mehr ihr Wille, als ihre Macht hindert, zurückzukehren, da ihnen die Wuth zu freveln zur Begierde und Freude geworden ist (ib. I. 8, 4; I. 5, 5). Sie sind so sehr in Nichtswürdigkeit und Bosheit versunken, daß sie den Unterricht und die Belehrung, die höhere Wesen dem menschlichen Geschlecht zu Theil werden lassen, nicht verdienen, sondern als Gegner und Widersacher derer, die erzogen werden, auftreten (ib. I. 6, 3). Ihrer schwerer Sünden wegen, welche Origenes allerdings im Widerspruche mit anderen Aussagen als Aufgeblasenheit, Stolz und Hochmuth bezeichnet (homil. Ezech. IX. 2), sind sie an Luftkörper gebunden (ib. I. 7, 4 bei Schnitzer) und halten sich darum in dem dichten Luftkreis auf, der unsere Erde umgibt (exhort od. Martyr. 45). Sie sind die Götter des Heidenthums, die sich an schändlichen Wollüsten sättigen und freuen (c. Cels. III. 28 u. 37). Sie senken sich in die Leiber unzüchtiger Menschen, ja selbst in die Körper der unreinsten und gemeinsten Thiere; alle Landplagen und Seuchen auf Erden und die Verfolgungen der Frommen rühren von ihnen her (c. Cels. IV. 92, 572; VII. 67, 742). Ihr ganzes Bestreben geht darauf hin, die Menschen von dem Dienst und der Verehrung des wahren Gottes abzuhalten. Sie haben nämlich auch über bestimmte Völker die Herrschaft inne und berücken sie mit Irrthum und falscher Weisheit (de princ. III. 3, 2—3). [146])

Da nach Origenes die Willensfreiheit eine unveräußerliche Qualität des Geistes ist, so zweifelt er nicht, daß auch die bösen Geister noch einmal, in einer der künftigen Welten, zum Guten sich erheben werden (ib. I. 6, 3); wie er auch aus demselben Grund den Zustand der seligen Geister als einen verlierbaren und sie als immer empfänglich für das Böse betrachtet (ib. I. 5, 4).

---

[146]) conf. Thomasius: Origenes p. 184—187.

In der Mitte zwischen den Engeln und Teufeln stehen endlich die Menschenseelen (ib. I. 8, 4), die gleichfalls als vernünftige Wesen ihren Anfang in der unsichtbaren Welt haben (ib. III. 5, 4).

Wegen des Geistersturzes entstand die materielle Welt, die als καταβολή, Niederschlag in der hl. Schrift bezeichnet wird, weil sie ein Niederschlag aller darin vorhandenen Wesen aus einem höheren in ein niedrigeres Dasein ist (ib. III. 5, 4). Die Bedingung desselben ist die Materie, welche wir als die Unterlage (substratum) der Körper bezeichnen. Sie ist ihrer Natur nach qualitätslos, in Wirklichkeit aber ist sie niemals ohne Qualität (ib. II. 1, 4). Alle Materie ist mit der Form vereinigt und nur im Denken kann diese von ihr getrennt werden (ib. IV. 34). Gott schuf die Materie nach einem bestimmten Maaße in Voraussicht der künftigen Verschiedenheiten der geistigen Kräfte; denn seinem Verdienste gemäß soll jeder Geist ein verschiedenes körperliches Kleid von dieser oder jener Qualität tragen und darum bedurfte es auch einer körperlichen Natur, die nach dem Willen des Schöpfers einer Umwandlung in alle möglichen Dinge fähig war (ib. IV. 35). Die Materie erscheint in vier Qualitäten, als warm, kalt, trocken und feucht. Wenn diese sich mit der Materie, die ihrem Begriffe nach eigentlich außer ihnen liegt, verbinden, so bewirken sie die verschiedenen Arten der Körper (ib. II. 1, 4). Weil die Materie veränderlich und wandelbar ist, so gehen die vier Elemente, Wasser, Erde, Luft und Feuer, in einander über, entstehen aus ihnen die Pflanzen und aus der Nahrung der Menschen und Thiere das Fleisch (ib. IV. 33).

Die Materie, die aus Allem in Alles verwandelt werden kann, wird, wenn sie zu tiefer stehenden Wesen herabgezogen wird, in einen gröberen und festeren körperlichen Zustand geformt, worin sie die sichtbaren verschiedenen Weltgestalten darstellt; wenn sie aber den vollendeteren und seligen Geistern dient, so strahlt sie im Lichte der Sterne und schmückt mit der Kleidung eines geistigen Leibes die Engel Gottes und die Söhne der Auferstehung, aus welchen Verschiedenheiten der verschiedene und mannigfaltige Zustand der Welt hergestellt wird (ib. II. 2, 2). Nur durch die Mannigfaltigkeit der Körper ist die Mannigfaltigkeit der Welt möglich (ib II. 1, 4).

Offenbar schwankt Origenes in Bezug auf die Dauer des Stof-

fes; ob er ihn von Ewigkeit her oder zeitlich gesetzt annehmen soll. Er entscheidet sich jedoch für das Erstere und läßt den Stoff von Gott bereits vor dem Geistersturze, weil in Voraussicht desselben, aus Nichts geschaffen worden (ib. II. 1, 4—5), so daß derselbe gleichfalls von Ewigkeit her als ein Mittel für die Wege der Vorsehung und Weltregierung bereit liegt. — Der esoterische Sinn dieser Lehre, den Origenes auch durchblicken läßt, wenn er sagt, daß der Stoff nur in der Meinung und im Gedanken von den Geistern getrennt und für sie und nach ihnen erschaffen zu sein scheint, daß sie vielmehr niemals ohne ihn existirten oder existiren werden (ib. II. 2, 2) oder wenn er von einer dereinstigen gänzlichen Vergeistigung des Stoffes, ja von seinem Verschwinden bei den verklärten Geistern spricht, der esoterische Sinn ist aber wohl der, daß die Geister mit der Möglichkeit der Sünde die Möglichkeit der Materie in sich selbst besitzen[147]), diese also nicht äußerlich zu ihnen hinzutritt und mit ihnen verbunden wird, sondern daß sie dieselbe aus sich selbst heraussetzen, und ihr innerlicher Zustand immer einen entsprechenden äußern hervorruft, daß sie sich selbst einen ihre moralische Beschaffenheit offenbarenden Leib bilden, und demnach die Abkehr von Gott und die damit unter den Geistern selbst entstehende moralische Verschiedenheit sich auch in der räumlichen Trennung und körperlichen Unterschiedenheit reflectirt, mit einem Wort, daß die Natur nur That und Erscheinung des Geistes ist. Daher sagt Origenes auch, daß die Natur und die Körper nach gewissen Zeiträumen wieder in's Dasein treten, nämlich wenn die seligen Geister wieder ihren Urstand verlassen und aus guten in böse sich umwandeln (III. 6, 3). Von diesem Gedanken geht er dann aus, wenn er in der ganzen sichtbaren Welt, in der natürlichen Ordnung nur die körperliche Darstellung und sinnliche Erscheinung einer moralischen Welt und Ordnung erkennt. Ihm ist die Materie nirgends etwas für sich seiendes, das dem Geist möglicherweise einen Widerstand leisten könnte, sondern sie ist durchaus seiner Herrschaft unterworfen, weil sie eigentlich selbst nur der erschei-

[147]) Daher Origenes an derselben Stelle (II. 2, 2) von den 3 göttlichen Personen die Körperlichkeit in Abrede stellt, weil sie eben wesentlich gut und der Sünde unfähig sind.

nende Geist ist. Sie ist ohne Realität in sich selber, ein bloßes, substanzloses Phänomen. — Dieser Gedanke der absoluten Harmonie von Geist und Natur, bildet ihm die Grundlage einer Theodizee, weil er ihn nöthigt, die natürliche Gegenwart des Geistes, sein ganzes irdisches Schicksal, als die Erscheinung seines inneren Wesens, als eigene Setzung und freie That und demnach als gerecht zu begreifen.[148]) Ein Gedanke, der, wie wir wissen, eigentlich auf dem Boden der neuplatonischen Philosophie gewachsen ist, der sich aber erst in der Weltanschauung der christlichen Philosophen vollends entwickeln und bewähren konnte, weil hier der alte Naturbanner der Nothwendigkeit, der auch den Neuplatonismus noch vielfach drückte, gründlich durchbrochen und die Idee der Freiheit zum Fundamentalbegriff und Mittelpunkt des ganzen Systems gemacht wird. Mit diesem Gedanken einer moralischen Weltordnung wird auch aus der Gottheit alle Wandelbarkeit entfernt, weil es in einer solchen überflüssig ist, daß sie selbst beständig in die Weltregierung eingreife.

Gehen wir näher auf die Kosmologie des Origenes ein:

Im Begriffe der Welt wird alles zusammengefaßt, was über und in den Himmeln, über und unter der Erde ist, oder alle Räume und die Wesen, die darin leben. Einiges wird in dieser Welt überhimmlisch genannt; dasjenige nämlich, was in seligere Regionen versetzt und mit himmlischeren und glänzenderen Körpern angethan ist, wobei es viele Unterschiede gibt, wie nach dem Worte des Apostels ein anderer Glanz der der Sonne, ein anderer der des Mondes, ein anderer der der Sterne ist &c. Anderes aber wird irdisch genannt, und auch hier herrscht kein geringer Unterschied sowohl unter den Thieren wie insbesondere unter den Menschen; wo die größte Mannigfaltigkeit der Nationalität, der Sitten, der Gesetze, Gewohnheiten, der Lebensstellung und des Schicksales u. s. f. hervortritt. Ferners gibt es noch unsichtbare unter sich verschiedene Mächte, welchen das, was über der Erde ist, zur Besorgung übergeben ist. Paulus end-

---

[148]) Da der Logos nicht nur die Weisheit, sondern auch die Gerechtigkeit ist, so muß alles, was er schuf, gerecht sein und kann darum in der Schöpfung Alles gerecht geordnet angenommen werden (II. 9, 4).

lich spricht auch von unterirdischen Wesen, bei denen gleichfalls Verschiedenheit herrscht (ib. II. 9, 3).

Aus drei verschiedenen Räumen besteht die Welt, dem himmlischen, der die Peripherie, dem irdischen, der das Centrum bildet, und dem mittleren zwischen beiden, dem Luftraum. — Diese ganze bunte und reiche Mannigfaltigkeit der Welt findet ihre Erklärung aus der Mannigfaltigkeit und Verschiedenheit der Bewegungen und Strebungen (prolapsus) derjenigen, welche von jener Einheit und Eintracht des Anfangs, worin sie von Gott ursprünglich geschaffen wurden, abfielen und von jenem Urzustande des Guten abgewendet durch Verschiedenheit der Begierde jenes eine und untheilbare Gut ihrer Natur nach der Verschiedenheit ihrer Willensrichtung in verschiedene Charaktere eingeführt haben (ib. II. 1, 1; III. 5, 5). Die göttliche Weisheit aber, deren Kunst Alles zu einem allgemein nützlichen Zweck zu lenken versteht, hat diese Geschöpfe, die von einander so sehr durch ihre Charakterverschiedenheit getrennt waren, zur Uebereinstimmung des Thuns und Strebens zurückgerufen, so daß sie bei den verschiedensten Richtungen doch nur zur Erfüllung und Vollendung des Einen Weltzweckes beitragen. Ohne diese zusammenhaltende Kraft der göttlichen Weisheit, ohne diesen inneren Zweck, dem alle Geister in einem unwiderstehlichen Drange, der aber ihre Freiheit nicht aufhebt, anstreben, müßte die Welt durch den Zwiespalt derselben auseinanderbrechen. So aber greifen alle Richtungen ineinander, ergänzen und fördern sich gegenseitig (ib. II. 1, 2), und gleicht die Welt unserm Körper, der aus vielen Gliedern besteht und von einer Seele zusammengehalten wird und erscheint als ein unendliches und unermeßliches Leben, welches von der Kraft und Weisheit Gottes wie von einer Seele durchdrungen ist (ib. II. 1, 3). Ja das Böse selbst wird von dieser Vorsehung zum Dienste des Guten verwendet, welches im Vergleich mit ihm um so glänzender hervortritt (Hom. in Num. IX. 2, 295; XIV. 2, 322—324).

Diese gegenwärtige Welt nun hat einen bestimmten Anfang genommen und wird dereinst auch wieder untergehen (III. 5, 1), denn nur mit einer endlichen Welt ist die göttliche Allwissenheit vereinbar (III. 5, 2). Damit aber ist die ewige Schöpferthätigkeit Gottes nicht geläugnet, weil dieselbe nicht erst mit dieser Welt begonnen

hat, sondern schon vor ihr viele andere Welten waren, wie auch nach ihr solche wieder in's Dasein treten werden (III. 1, 3). Wir wissen ja aus dem ganzen Zusammenhange des Systems, daß diese endlichen, sinnlichen Welten, diese bestimmten Aeonen nicht so fast von Gott selbst, als vielmehr von den Geistern hervorgerufen sind, welche niemals ihrer Freiheit beraubt werden können und darum immer die Möglichkeit des Abfalles besitzen, mit dessen Verwirklichung immer wieder eine neue, in Verschiedenheit und Mannigfaltigkeit existirende Welt entstehen muß (II. 3, 3). Es ist nicht zu bezweifeln, sagt Origenes nach der Version des Hieronymus, daß nach gewissen Zeiträumen die Materie und die Körper wieder entstehen und eine mannigfaltige Welt erbaut wird, weil die Geister durch verschiedene Willensrichtungen auch nach dem Zustand vollkommener Seligkeit bis ans Ende aller Dinge wieder in die Tiefe herabgestürzt und so viel Bosheit angenommen haben werden, daß sie in's Gegentheil verkehrt sind, weil sie ihr ursprüngliches Sein nicht bewahren und keine ungestörte Seligkeit besitzen wollen (ib. III. 6, 3). — Diese aufeinanderfolgenden Welten sind nicht alle einander gleich, sondern je nach der Art und Weise des Abfalles der Geister verschieden. Ihre Sünde ist nämlich nicht immer dieselbe, sondern sie sind in ihrer Freiheit unbestimmt. Wäre jenes der Fall, so würde ihre Willensfreiheit selbst geläugnet, und müßten sie sich in einem beständigen Kreislauf bewegen. Darum muß es sehr verschiedene Welten geben, so daß je nach ihren auftretenden Ursachen der Zustand der einen besser oder schlimmer als der der anderen ist. Die Zahl und die Beschaffenheit derselben zu wissen, bescheidet sich Origenes (II. 3, 4). Unsere gegenwärtige Welt ist selbst nur ein Aeon (saeculum), einer dieser vielen Welten und zwar ihr letzter (II. 3, 5).

Es ist zweifelhaft, ob Origenes die Engel, wenigstens in ihren höheren Ordnungen, zur gegenwärtigen Welt rechnet, da dazu doch nur das gehört, was in den Abfall verflochten mehr oder minder materiell wurde. Man wird daher wohl mehr seine Meinung treffen, wenn man annimmt, daß er sie eigentlich jenseits der Welt denkt, aber doch, weil sie vom Anfang an mit dem übrigen gefallenen Geisterreich in organischer Verknüpfung standen, an seiner Wiedererhebung arbeitend in dieselbe eintreten läßt. Demnach spricht er von Engeln, die

über die verschiedenen Länder und Völker, je nach ihrer Würdigkeit, zu Fürsten und Aufsehern gesetzt sind; jede Christengemeinde, ja jeder einzelne Mensch hat einen eigenen Engel, der ihn bewacht und zum Guten zu leiten bemüht ist. — Die Engel tragen die Gebete der Sterblichen zu Gott empor und bringen von ihm zu ihnen Erhörung und Gnadengaben herab. Wohlthätige Geister erfüllen endlich die ganze Schöpfung und wachen über alle Gebiete und Ereignisse des Naturlebens.[149]) Die Dämonen hingegen gehören zur materiellen Welt, weil sie an materielle Körper gebunden sind, weßwegen Satan auch Fürst dieser Welt genannt wird (de princ. I. 5, 5). Mittlerer Natur zwischen den Engeln und Menschen sind die Gestirne, die darum zugleich die höchsten irdischen Wesen sind (ib. I. 7, 5). In ihrer Auffassung zeigt sich Origenes durchaus von der antik-hellenischen Anschauung beherrscht, die ihnen eine die menschliche weit überragende geistige Wesenheit vindizirte.

Er glaubt, daß unter die höheren Wesen, die Paulus (Col. 1, 16) anführt, auch die Gestirne gehören, die man mit Recht Fürstenthümer nennen könnte, weil sie die Herrschaft über Tag und Nacht besitzen (ib. I. 7, 1). Aus den Stellen, die sich über sie in den hl. Schriften finden, entnimmt er, daß sie lebendig und vernünftig und darum auch sittlicher Handlungen fähig sind (ib. I. 7, 3). — Als vernünftige Wesen aber müssen die Gestirne vor ihrer körperlichen Existenz vorhanden gewesen sein und wie wir Menschen mit diesen dichten und schweren Körpern wegen früherer Sünden bekleidet wurden, so mag wohl auch die größere oder geringere Klarheit der Körper der Sternenmassen in ihrem früheren Verhalten begründet sein (ib. I. 7, 4 bei Schnitzer). — Weil an Körper gebunden, sind demnach auch sie jener Eitelkeit der Kreatur unterworfen, von welcher Paulus spricht (Röm. 8, 19—23). Nicht freiwillig haben sie den Dienst übernommen, dem Menschengeschlecht zu leuchten, sondern durch den Willen Gottes genöthigt, der sie aber auch mit der Hoffnung dereinstiger Befreiung und Erlösung tröstete (I. 7, 5).[150])

---

[149]) conf. Thomasius i. a. W. 181—184.

[150]) Wenn Origenes sagt, daß die Geister der Gestirne nicht freiwillig, sondern

Wie die Gestirne, so denkt sich Origenes überhaupt die ganze Natur beseelt, die Elemente, die Pflanzen und Thiere (ib. III. 1, 2; II. 8, 1), welche Beseelung er wohl vom Geiste der Erde, falls er denselben analog den übrigen Gestirnen denkt, ausgehen lassen muß, da er sonst keine Prämissen besitzt, woraus er sie ableiten könnte und die von ihm ausgesprochene Möglichkeit einer Wanderung der Menschenseelen in Thierleiber (ib. I. 5, 5; I. 8, 4) hiefür nicht ausreichend ist.

Das höchste Wesen auf Erden ist der Mensch. Er besteht aus Leib, Seele und Geist (ib. III. 4, 1). Der Leib, der, durch das frühere sittliche Verhalten des Individuums bestimmt ist, ist seiner Natur nach völlig leblos und todt (ibid.). Er wird durch die Seele belebt, die als eine mehr materielle Substanz ihren Sitz im Blute hat, von der vernünftigen Seele wohl unterschieden werden muß und gleichsam in der Mitte zwischen Geist und Leib steht. Allen lebendigen Wesen wohnt sie ein, erzeugt in ihnen die Bewegung, die Triebe und einen niederen Grad des Bewußtseins. Sie besitzt das Vermögen vermittelst der Sinne Bilder und Vorstellungen von außen her aufzunehmen und festzuhalten; diese bringen dann den Impuls zu einer bestimmten Thätigkeit hervor und daraus folgt zuletzt die That selbst. Die Seele erregt im Menschen die sinnlichen Triebe, die Affecte und Leidenschaften und ist deßhalb als das Vorstellungs- und Begehrungsvermögen zu definiren.[151])

Der Mensch ist aber seinem Ursprunge nach vernünftiger Geist und besitzt daher auch die Vernunft oder Urtheilskraft, womit er seine Vorstellungen prüft und zwischen Gut und Böse unterscheiden

---

durch göttlichen Willen zu ihrer Verkörperung und Dienstbarkeit gekommen sind (so namentlich de princ. III. 5, 4; II. 8, 3 nach der Version des Hieronymus), so dürfen wir daraus doch nicht schließen, daß sie unverschuldet in ihren Zustand gekommen sind, weil dies der ganzen Weltconstruction des O. widersprechen würde. Die Schwierigkeit hebt sich, wenn man bedenkt, daß das niedrigere Dasein, in welches die Geister durch ihre Sünde hinabstürzen, allerdings nicht das von ihnen Gewollte, wohl aber die von Gott gesetzte Folge ihrer freien Willensentscheidung ist.

[151]) nach Thomasius i. a. W. 193 — 194.

kann (ib. III. 1, 2—3). — Auf seiner Vernunft läßt Origenes seine Freiheit beruhen, über die er sich in einer sehr umständlichen Erörterung ausläßt, worin er zeigt, wie sie weder durch die sinnlichen Triebe aufgehoben wird (ib. III. 1, 5), noch durch eine göttliche Prädestination und Willkühr, wofür einige Schrifttexte zu sprechen scheinen (ib. III. 1, 7—22). — Die Frage über das Verhältniß zwischen menschlicher Freiheit und göttlicher Präscienz löst er bereits in der Weise, wie später Augustin: die Ereignisse treten nicht deßhalb ein, weil Gott sie weiß, sondern weil sie eintreten, weiß er sie (comment. in Genes. III. 5. 6. 7; 8—13).

In seinem irdischen Zustande ist der Geist des Menschen Seele d. h. in der Liebe Gottes erkalteter Geist (ψύχη von ψύχεσθαι), dem jedoch die Möglichkeit geblieben ist, in sein ursprüngliches Wesen zurückzukehren (de princ. II. 8, 3).

Der Mensch, zwischen die guten und bösen Mächte gestellt, erfährt beständig von beiden Seiten Einwirkungen. Die ersteren rufen ihn zur Besserung (ib. III. 3, 4); die andern aber verbinden sich mit seinen eigenen bösen Trieben und Leidenschaften, in welchen ihm ein Saamen der Sünde angeboren wurde. Sie gewinnen jedoch nur dann über ihn Macht, wenn er diesen Begierden nachhängt (ib. III. 2, 2). So ist der Mensch in einem beständigen Kampf und hat viele Versuchungen zu überwinden, die jedoch nach Gottes weiser Fügung niemals seine Kräfte übersteigen (ib. III. 2, 3) und in deren Bestehung ihn die göttliche Hilfe stärkt (ib. III. 2, 5). Er kann sich entweder mit Hilfe Gottes (ib. III. 2, 2) zur Ordnung der Engel emporheben und mit Gott sich vereinigen, wenn er die körperliche Natur und die Schwächen der Seele überwindet oder, wenn er sich dem Bösen ergibt und immer weiter darin fortschreitet, bis zum Thier herabsinken und vielleicht einen thierischen Leib anziehen (ib. I. 8, 4); ja sogar bis zum Teufel kann er erniedrigt werden, wenn er in der Nichtswürdigkeit alle übertroffen und sich der Erde gleich gemacht hat (ib. III. 6, 3).

Immer hatten die in dieser Welt verweilenden Seelen zu ihrer Wiedererhebung Helfer und Leiter nöthig; in den letzten Zeiten aber, da schon das Weltende drohte und zum äußersten Verderben das ganze Menschengeschlecht sich neigte, indem sowohl die Beherrschten als die Herrschenden schwach geworden waren, war der Beistand der Letzteren

nicht mehr ausreichend, sondern wurde die Hilfe ihres Urhebers und Schöpfers selbst in Anspruch genommen. Darum erniedrigte sich der eingeborne Sohn Gottes, in dem die Schöpfung vom Anfang an versehen war (ib. I. 2, 4), und die Gestalt eines Knechtes annehmend war er gehorsam bis zum Tod, damit er denen Gehorsam lehrte, die nur durch Gehorsam ihr Heil erlangen konnten; auch stellte er die verletzten Gesetze des Regierens wieder her und lehrte die Lenker wieder die wahre Weise desselben (ib. III. 5, 6).

Das Verständniß der Person Christi übersteigt nicht nur die Kraft der Menschen, sondern vielleicht auch die einer höheren Geisterwelt. Nur der Vater erkennt sie vollkommen (ib. II. 6, 1—2).

Christus war Gott—Mensch [152]) und hatte als letzterer Leib und Seele. Die Seele bildete in ihm das Verbindungsglied zwischen dem Leib und der Gottheit. Sie gehörte ursprünglich auch dem Organismus der Geisterwelt an, sonderte sich aber durch ihre vollständige Hingebung an den Logos von den andern aus und wurde mit ihm zu einem Geiste. Nicht zufällig und grundlos ist also ihre Bevorzugung, sondern die Vollkommenheit ihrer Liebe und die Reinheit ihres Verdienstes verursachten ihre unauflösliche Einheit mit Gott. Wie jede andere Seele, so war auch sie für Gutes und Böses empfänglich, aber sie hat sich die Gerechtigkeit so sehr angeeignet, daß sie ihr zur Natur geworden ist. Da sie immer in den Logos und in Gott versenkt ist, so ist alles, was sie thut, fühlt und erkennt, Gott (ib. II. 6, 3—6; IV. 32).

In Bezug auf die Seele Christi muß Origenes seine Behauptung, daß alle mit einem Leibe bekleideten auf Erden verweilenden Geister eine frühere Sünde abzubüßen haben, corrigiren, weil sie darauf keine Anwendung findet, ja die Menschwerdung des Logos geradezu unmöglich macht. Er spricht daher von Seelen, die

---

[152]) Thomasius i. a. W. p. 72: „Origenes hat die Lehre von einer vollständigen, menschlichen Natur, insbesondere von einer vernünftigen, jeder anderen Menschenseele dem Wesen nach gleichen Seele des Erlösers zuerst klar ausgesprochen und so überzeugend entwickelt, daß die gesammte Kirche den Ausdruck ihres eigenen Glaubens darin erkannte und seine Bestimmungen zur symbolischen Geltung erhob."

nicht in Folge einer Schuld, sondern freiwillig zum Heile der gefallenen Geister in die Welt sich herablassen, unter welchen die Seele Christi selbstverständlich den ersten Platz einnimmt.

Die Gottheit Christi ist nicht räumlich gebunden und war demnach auch nicht vom Vater getrennt und ohne alle weitere Wirksamkeit nur in ihrem Körper gegenwärtig und eingeschlossen, sondern als unkörperlich ist sie in Allem, durch Alles und über Allem (ib. IV. 31). Sie ist in den Heiligen und in den Erzengeln zugleich zugegen, in diesen vollkommener, klarer und offenbarer, als in jenen, weil jene, wenn sie zur höchsten Vollkommenheit gelangt sind, erst Engel werden, Christus aber in jedem nach dem Maaß seiner Verdienste gegenwärtig ist (ib. IV. 29).

Mit Christi Erscheinung und Erlösungsthat ist die Rückkehr der gefallenen Welt zu Gott, die Wiederbringung eingeleitet.[153])

Der Widerspruch des Origenes mit der Kirchenlehre tritt besonders deutlich in der Eschatologie hervor. Indem er jener seine Lehren anzupassen sucht, nimmt er Bestimmungen auf, die mit seinem System unvereinbar sind und geräth dadurch vielfach in ein unsicheres Schwanken.

Er versäumt es nicht, für die Unsterblichkeit des Geistes, die sich aus dem ganzen Zusammenhange seiner Lehre von selbst versteht, Beweise zu führen. Nachdem er nämlich daraus, daß Gott und der Mensch dasselbe erkennen, ihre beiderseitige Verwandtschaft erschlossen hat, folgert er aus dieser, sowie aus der Ewigkeit und Unvergänglichkeit Gottes die ewige Dauer aller vernünftigen Wesen und also auch der menschlichen Seele. Andere Argumente hiefür bietet ihm die dem Geiste inhärirende Fähigkeit der Gotteserkenntniß, sowie seine von der Schrift ausgesprochene Ebenbildlichkeit mit Gott (ib. IV. 36—37).

Aber nicht nur die geistige Fortdauer der geistigen Persönlichkeit, auch die ihres Leibes nimmt er an: Unsere gegenwärtigen, nicht etwa neue Leiber stehen wieder aus ihren Gräbern auf, aber als unverwesliche und unsterbliche (ib. II. 10, 1; III. 6, 7). Dabei haben wir jedoch an keine Identität desselben Stoffes zu denken sondern nur an die Identität des Typus (select. in Psalm. I. 535).

---

[153]) Ueber die Soteriologie und den Rechtfertigungsproceß conf. Thomasius i. a. W. 202—248 u. Redepenning II. 379—444.

Der irdische gegenwärtige Leib ist für ein Saamenkorn zu halten, das in die Erde gesenkt wird; ihm wohnt jene Kraft ein, welche innerhalb der körperlichen Substanz immer gesund bleibend dieselbe zusammenhält und den todten, verletzten und zerstückelten Körper auf das göttliche Wort hin aus der Erde wieder erhebt und herstellt, sowie die Kraft des Saamenkorns dieses aus seiner Verwesung zum Halme und zur Aehre neuerdings entwickelt. Denjenigen, welche sich der Erbschaft des Himmels würdig gemacht haben, wird jener Lebenskeim auf Gottes Befehl aus einem irdischen und thierischen Leib einen geistigen schaffen, der im Himmel wohnen kann; den anderen aber, die auf einer tieferen oder gar der niedrigsten und verworfensten Stufe stehen, wird je nach dem Verdienste ihres Lebens, auch eine entsprechende, jedoch gleichfalls unverwesliche körperliche Existenz gegeben, welche auch durch die Höllenstrafen nicht zerstört werden kann (de princ. II. 10, 3).

In dem verklärten, vergeistigten Leibe sind alle Regungen des Blutes zur Ruhe gebracht (ibidem), er ist unvergänglich und überstrahlt bei weitem alle sichtbaren Körper im Himmel und auf Erden. Es ist aber nicht zweifelhaft, daß die Wesenheit dieses Körpers bis zur reinsten, subtilsten und glänzendsten Qualität vom Schöpfer fortgeführt werden kann, je nachdem es der Stand der Dinge und das Verdienst der vernünftigen Kreatur erfordert. Denn da die Welt der Mannigfaltigkeit und Verschiedenheit bedarf, so hat sich die Materie dem Schöpfer in die verschiedensten Formen und Arten der irdischen Dinge gefügt. Wenn aber die Dinge einmal dahin kommen, daß sie alle eines sind, sowie der Vater mit dem Sohne eines ist, so muß natürlich alle Verschiedenheit aufhören (ib. III. 6, 4). Alle Schwächen hat der vergeistigte Leib abgelegt, er ist ein reines Gefäß der Ehre und eine Wohnstätte der Seligkeit geworden (ib. III. 6, 6).

Der Zustand der Abgeschiedenen bestimmt sich nach ihrer freien Willensentscheidung im Leben; die einen erheben sich sogleich in höhere Regionen, zu den reinen Geistern und zur Einheit mit Gott, andere verweilen noch eine Zeitlang bei ihren Gräbern, wo sie zuweilen als Schatten erscheinen (c. Cels. VII. 5, 697), die dritten sinken in die Tiefen der dämonischen Unterwelt.

Auf vielfache Weise sucht Origenes die Unseligkeit anschaulich zu machen; vor Allem faßt er sie als einen innerlichen Zustand. Die

durch Gott bewirkte Erinnerung an die begangenen Sünden und das Bewußtsein der vergangenen Wollüste erregt den Brand des Gewissens und die Stacheln der Reue. — Wie schon in diesem Leben die Nichtbefriedigung der Leidenschaften die heftigsten Schmerzen hervorruft, so besteht vielleicht die Strafe der Verdammten in der Fortdauer ihrer Leidenschaften. Ebenso mag die innere Disharmonie ihres Lebens die heftigsten Schmerzen hervorrufen. — Unter der äußersten Finsterniß, von welcher die Schrift spricht, ist nicht ein dunkler, lichtloser Luftraum zu verstehen, sondern der Zustand derer, die in die Finsternisse tiefer Unwissenheit versenkt, alles Lichtes der Erkenntniß ledig geworden sind (de princ. II. 10, 4—5 u. 8). Jedoch soll nicht in Abrede gestellt werden, daß die Höllenstrafen auch mehr äußerlicher und materieller Natur sein können, vielleicht Krankheiten und Feuer und schwarze, häßliche Körper (ib. II. 10, 6 u. 8).

Während durch ihren Sturz in die Hölle die Geister noch mehr von ihrer ursprünglichen Seligkeit und Bestimmung ablenken und das allgemeine Ziel der Weltentwicklung verzögern, gehört der Zustand der Belohnung nach diesem Leben bereits zur Rückkehr und liegt auf dem Wege der Vollendung, weßhalb des Origenes Lehre von der Beseligung mit seiner Lehre von der Weltvollendung zusammengenommen werden muß. Die auf dieses Leben zunächst folgende Beseligung denkt er nicht als den höchsten Zustand, in welchen der Mensch überhaupt gelangen kann, sondern nur als ersten Ansatz einer weiter gehenden Entwicklung. Alle Entwicklung in der Verklärung ist ihm aber nicht eine weitere Vervollkommnung des practischen, sondern nur des erkennenden Geistes. — Er verräth darin, daß er die Seligkeit in das Erkennen setzt, seinen Zusammenhang mit der Philosophie so wie mit der ganzen Zeitströmung überhaupt. — Das Brod des Lebens, welches die Heiligen im Jenseits genießen werden, besteht in der Wahrheit und Weisheit. Wer immer weniger unterrichtet aus diesem Leben scheidet, aber doch lobwürdige Werke daraus mitnimmt, der wird in jenem Jerusalem, in der Gemeinde der Heiligen, weiter unterrichtet und belehrt werden (ib. II. 11, 3). Unserem Geiste ist nämlich das Verlangen nach Erkenntniß der göttlichen Wahrheit und der Erforschung der Weltursachen angeboren, wie dem Auge das Verlangen nach Licht. Dieser Trieb ist uns von Gott nicht vergeblich

eingepflanzt, er wird in einer jenseitigen Aufklärung gestillt werden (ib. II. 11, 4). Dereinst wird der verklärte Geist eine vollkommene Einsicht in das Wesen und den Plan der Weltordnung, in die Vorsehung und Regierung Gottes gewinnen. Doch erst nach Ablauf einer geraumen Zeit, weil die Geister nur allmählig in ihrer Erkenntniß höher steigen (ib. II. 11, 5).

Die Heiligen, sobald sie aus diesem Leben geschieden sind, halten sich zunächst an einem auf der Erde gelegenen Orte auf, welchen die Schrift Paradies nennt, gleichsam einem Unterrichtsorte (auditorium vel schola animarum), worin sie über alles das, was sie auf Erden sahen, belehrt werden und auch einige Aufschlüsse über die Zukunft erhalten, sowie sie auch schon in diesem irdischen Leben, obwohl nur im Spiegel und in Gleichnissen, Andeutungen über die Zukunft empfangen haben, die ihnen an ihrem Orte und zu ihrer Zeit verständlich werden. Ist Einer reinen Herzens, geläuterten Verstandes und reinen Sinnes, so wird er schneller fortschreiten und bald in das Luftreich kommen und nach dem Aufenthalt in allen Räumen, worin er das, was hier geschieht und die Gründe, warum es geschieht, erkennt, wird er in den eigentlichen Himmel eingehen, wo er den Sohn Gottes in seiner Herrlichkeit schaut (ib. II. 11, 6).

Im Himmelreich werden die Heiligen das Wesen der Gestirne, sowie die Gründe aller übrigen Welten Gottes erkennen; hierauf aber werden sie sich zur Anschauung des Unsichtbaren wenden. Und indem nun auf solche Weise die vernünftige Natur wächst, so daß sie nicht mehr Fleisch und Körper, vielleicht nicht einmal mehr Seele sein wird, sondern zur vollkommenen Erkenntniß gereifte Vernunft, welche nicht durch körperliche Sinne gehindert und durch keinen Nebel von Leidenschaften getrübt ist, wird sie rein und, so zu sagen, von Angesicht zu Angesicht, die Ursachen der Dinge, die vernünftigen und geistigen Substanzen erschauen. Die Nahrung der Geister ist die Erkenntniß und Anschauung Gottes (theoria et intellectus dei), nach einem jeder Kreatur eigenthümlichen und bestimmten Maaße, das sie beobachten soll (ib. II. 11, 7).

Jedoch wird diese Erkenntniß, wie wir aus Früherem wissen, niemals der Erkenntniß Gottes von sich selbst gleichkommen, da überhaupt niemals ein geschaffener Geist Alles vollkommen begreifen kann, sondern je mehr er gefunden hat, desto mehr wieder Neues zu suchen

findet. Ursprung und Ende des Alls kennen außer Gott nur noch der Logos und der hl. Geist, nicht einmal die Engel, weßhalb Isajas nur von zwei Seraphim spricht, welche mit zwei Flügeln das Angesicht, mit zwei anderen die Füße Gottes bedecken, mit dem dritten Paare fliegen (ib. IV. 2, 26).

Zu diesem Ziele der Verklärung und Gottesanschauung soll die gesammte Geisterwelt wieder gelangen. Wie aus einem Anfang die vielfachen Verschiedenheiten und Veränderungen hervorgehen, so sollen sie wieder durch die Güte Gottes, durch die Unterwerfung Christi und durch die Einigung des hl. Geistes zum einem Ende, das dem Anfange gleich ist, zurückgeführt werden (ib. I. 6, 2). Aber nicht durch eine zwingende Nothwendigkeit, sondern durch gewisse Bildungsstufen und Zeiten hindurch, nicht mit Gewalt, sondern durch vernünftige Belehrung und Ermahnung zum Guten u. s. f. soll die ganze Welt Gott wieder unterthan werden (ib. III. 5, 8). Christus, der Logos, ist es ja, der, indem er sich alles unterwirft und zuletzt sich selbst dem Vater unterordnet, diese Restitution vermittelt (ib. III. 5, 7).

So ist die Weltvollendung nicht ein plötzlicher Act, sondern ein allmähliger Proceß, der unzählige Weltalter hindurch dauert, in welchen Einzelne zur Besserung und Wiederherstellung gelangen. Einige nämlich eilen voraus und streben rascher nach dem Ziel, Andere folgen ihnen in kurzen Zwischenräumen, Andere wiederum kommen erst lange nachher. Nach den vielen und zahllosen Reihen der Gebesserten und mit Gott sich Versöhnenden kommt die Reihe auch an den letzten Feind, nämlich den Tod, so daß auch dieser vernichtet wird, damit kein Feind mehr sei (ib. III. 6, 6). Eine allgemeine Wiederbringung tritt ein, von der auch der Satan nicht ausgeschlossen ist, weil ihm die Willensfreiheit und damit die Möglichkeit des Guten verblieben ist (ib. I. 6, 3; I. 8, 3; conf. III. 6, 3).

Origenes zögert, wohl im Hinblick auf die Kirchenlehre, ob er eine ewige Dauer des Körpers oder eine gänzliche Vernichtung aller Leiblichkeit im höchsten und endlichen Stadium der Wiederbringung annehmen soll (ib. I. 6, 4. II. 3, 7). Die Consequenz fordert das letztere, da er die Geister ursprünglich, in ihrem reinen Zustand als körperfrei gedacht hat. In seinem Begriffe der Materie, die sich dem

Weltschöpfer in alle Formen schmiegt (III. 6, 3), bietet sich ihm auch ein Ausweg. Wenn der materielle Leib vergeistigt oder mit dem verklärten Geist völlig eins werden kann, so verschwindet der Körper, als materieller, von selbst. — Er schneidet sich aber denselben selbst ab, indem er behauptet, daß die Materie, wenn sie auch noch so sehr vergeistigt wird, dennoch immer der Gottähnlichkeit oder dem Einswerden mit Gott widerstrebt und daß deshalb, wenn wir die Seligkeit des göttlichen Lebens genießen sollen, dieselbe vernichtet werden müsse (ib. III. 6, 1).

Das Ziel jeder Weltentwicklung, das wir wohl höher denn als eine bloße Rückkehr in den Urzustand zu denken haben, indem wir auch das Leben der Engel als einen Fortschritt über denselben hinaus annehmen mußten, wird von Origenes als Gottähnlichkeit bestimmt oder darein gesetzt, daß Gott Alles in Allem ist (ib. III. 6, 1). Wenn aber Gott Alles in Allem ist, so ist er auch in dem Einzelnen Alles. Alles im Einzelnen ist er nur dadurch, daß, was immer der vernünftige, von allem Schmutz der Laster gereinigte Geist fühlt, erkennt oder denken kann, Gott ist; daß jener nichts außer ihm sieht und festhält und er das Maaß aller seiner Bewegungen ist. So wird fernerhin auch kein Unterschied von Gut und Böse mehr sein, weil nichts Böses mehr vorhanden ist. Für den Geist aber, für den es nichts Böses mehr gibt, ist Gott Alles (ib. III. 6, 3).

Das System des Origenes war trotz aller Mangelhaftigkeit eine so großartige Leistung, daß es in der ganzen damaligen christlichen Literatur als einzig dasteht und erst in der Folge von der civitas dei des Augustin übertroffen wurde. Aber dieser Versuch, ein System der christlichen Glaubenslehre aufzustellen, war verfrüht, da das kirchliche Bewußsein noch nicht einmal in den Fundamentaldogmen zur Klarheit und Bestimmtheit gediehen und nicht so sehr in sich erstarkt war, daß es ein solches aus eigner Kraft hätte bauen können. Darum ist auch das Werk des Origenes eine unreife Geburt, welches, von dogmatischen Irrthümern angefüllt, statt eines kanonischen Buches eine Quelle der Häresieen wurde, worauf sich in der Folge Arianer und Pelagianer beriefen, weil darin schon ihre leitenden Ideen niedergelegt waren. So ist es nur natürlich, daß das kirchliche Bewußtsein äußerst heftig dagegen reagirte und Origenes, der an Begeisterung und Anstrengung für die christliche Sache von keinem Kirchenvater übertroffen,

von wenigen erreicht wurde, aus seiner Gemeinschaft ausschloß. — Unter seinen wissenschaftlichen Gegnern ragt am meisten Bischof Methodius von Tyrus hervor, der früher selbst von seinen Ideen angesteckt war, um 290 aber gegen ihn mit drei Dialogen[154]) hervortrat. Er bekämpft darin des Origenes Lehre von der Ewigkeit der Schöpfung, von der ursprünglichen Gleichheit der Geister und der erst durch ihren Sündenfall unter ihnen entstehenden Verschiedenheit; er läugnet, daß der Leib an sich böse und ein Kerker der Seele sei, und hält endlich mit der Kirche die Unvergänglichkeit des Auferstehungsleibes fest. In der ganzen Polemik des Methodius, soweit sie aus den Fragmenten seiner Schriften ersichtbar ist, spricht sich ein gesunder Realismus aus.[155])

Allein trotz aller Angriffe und Verfolgungen lebten manche Ideen des Origenes in zahlreichen und bedeutenden Schülern fort. Zunächst in Alexandrien bei seinen Nachfolgern an der Katechetenschule, wovon einige auch den Patriarchenstuhl bestiegen; dann in Palästina, wo gemeinschaftlich mit Eusebius der Presbyter Pamphilius zu Cäsarea die Erweisung seiner Rechtgläubigkeit sich angelegen sein ließ; endlich in Kappadozien und Pontus, von woher dem Origenes in Gregor Thaumaturgus und seinem Bruder Athenodorus begeisterte Schüler zugezogen waren. Auch die drei Lichter der Kirche von Kappadozien, Basilius von Cäsarea, Gregor von Nazianz und Gregor von Nyssa bewahrten ihm eine hohe Verehrung; die beiden ersten veranstalteten bekanntlich eine Anthologie aus seinen Schriften (φιλοκαλία), um seinen tiefsinnigen Ideen einen größeren Leserkreis zu verschaffen. — Fast die ganze Schule des Origenes stand in der nun folgenden Discussion über die Trinitätslehre und Person Christi mehr oder weniger auf Seite der Häretiker und trug dazu bei, das Andenken ihres Meisters zu trüben.

Es ist hier nicht der Ort, in eine Schilderung der Controversen einzugehen, wodurch namentlich Arius und sein Anhang das kirchliche Bewußtsein aufregten und erschütterten. Ebenso wenig können die Säulen der Orthodoxie, Athanasius der Große und Hilarius

---

[154]) περὶ γεννητῶν, περὶ ἀναστάσεως u. περὶ αὐτεξουσίου.

[155]) Das Nähere über Methodius bei Ritter i. a. W. VI. 4—13 u. Möhler i. a. W. 680—700.

von Poitiers in einer näheren Schilderung vorübergeführt werden, da sie ihre Bedeutung vorzugsweise als Theologen haben und fast ihre ganze Thätigkeit von der Feststellung der kirchlichen Trinitätslehre absorbirt ist. — Es ist nur noch zu erwähnen, daß die Berufung der Häretiker auf Origenes und die mindestens zweifelhafte Stellung seiner Schule die Aufmerksamkeit der Nachwelt immer wieder auf seine dogmatischen Irrthümer lenkte und neue Stürme gegen ihn hervorrief, bis zuletzt die gewaltige Hand des Kaisers Justinian in dem bekannten Dekret an den Patriarchen Mennas von Konstantinopel, worin die Irrlehren des Origenes aufgezählt und in neun Anathematismen zusammengefaßt wurden, den Origenismus erdrückte und damit auch dem Neuplatonismus innerhalb der christlichen Theologie ein Ende zu machen suchte (zwischen 538—545).

Nach Origenes ist Gregor von Nyssa (331—394) der bedeutendste Schriftsteller der orientalischen Kirche, welcher zum Theil die Tendenzen desselben wieder aufnimmt. Aber Gregor ist nicht ursprünglich und großartig angelegt, er ist mehr eine feine und zarte Natur. Bei ihm ist bereits deutlich jene in der griechischen Kirche immer mehr hervortretende Verstandessubtilität ausgeprägt, welche die großen Ideen des Christenthums auf eine kleinliche Weise denkt. — Er tritt als Apologet des Christenthums gegen die Juden und Heiden auf, er verficht die Kirchenlehre gegen Arianer und Sabellianer, gegen Eunomius und Apollinaris; er ist überhaupt bestrebt, ihre feste Grundlagen zu suchen und den Glauben zum Wissen zu erheben — allein in all' dem begegnet uns eine mehr gewandte und spitzfindige Dialektik, ja sogar eine unehrliche Polemik, die nach der Forderung der Situation mit den Behauptungen wechselt [156]), als eine von großartigen Anschauungen getragene und darin schon den Gegner überflügelnde Denkweise, ein mehr formelles Talent, als eine geniale Originalität, mehr Rhetorik, als Ideen. Nicht so kühn, wie Origenes, sondern mehr eine weibliche und furchsame Natur, dann auch durch die fortgeschrittene Dogmenbildung in bestimmtere Grenzen eingeschlossen, ist Gregor weit weniger als jener in Gefahr, mit der Kirchenlehre in Conflict zu gerathen, und doch

[156]) conf. Rupp: Gregors des Bischofs von Nyssa Leben und Meinungen. Leipzig 1834; p. 136 ff.

gelingt es ihm nicht, seine Lehrmeinungen mit ihr durchgängig in Einklang zu bringen. — Obschon ein Freund und Kenner der alten Literatur, der es liebte in der Sprache des Homer sich auszudrücken, ließ ihn doch der Geist der Philosophie in der Tiefe seines Lebens unbewegt und streifte ihn nur höchst oberflächlich. Er verehrte Platon und sprach sich über die dialectische Kunst des Aristoteles geringschätzig aus (ib. II. 296 a; ib. 602 c—d), obwohl er sich weit mehr von der analytischen und scharfen Denkweise des Letztern formell bilden, als von den Ideen des Erstern materiell bereichern ließ. — Gregor besaß ein warmes Gefühl für die Schönheit der Form und dieses antikhellenische Erbtheil, was sich auch als ein lebendiger Natursinn äußerte, mag ihn mehr zu Platon als zu Aristoteles hingezogen haben, da ihm ja doch die Mysterien der Philosophie eigentlich verschlossen blieben. Mit seiner theologischen und literarischen Bildung vereinigt er eine bei kirchlichen Schriftstellern der damaligen Zeit seltene Kenntniß in einigen Zweigen der Naturwissenschaft, so namentlich in der Anatomie (conf. de opif. hom. c. 12 u. c. 30), welche ihm nicht selten passende Analogieen für die Erklärung und Begründung der Dogmen darbietet.

Gregor hinterließ eine Reihe theologischer und philosophischer Abhandlungen, wovon sich die ersteren mit Dogmatik, Moral und Schrifterklärung beschäftigen, die andern vorzugsweise die Psychologie berücksichtigen. Bei der nachfolgenden Darstellung seiner Lehre kommen neben der apologetischen und dogmatischen Hauptschrift, genannt „*λόγος κατηχητικός ὁ μέγας*“ und seinen Abhandlungen über die Trinitätslehre namentlich die letzteren vorzüglich in Betracht.[157])

---

[157]) Hieher gehören: a) *περὶ κατασκεύης ἀνθρώπου* — eine Schrift, welche Gregor als Fortsetzung des Commentar zum Hexämeron von Basilius dem Großen betrachtet wissen will (conf. praefat. p. 45. Greg. Nyss. opp. t. I. Paris. 1638 ed. Morellus). b) *κάτα εἱμαρμένης* — eine Abhandlung, welche aus einer Disputation mit einem Philosophen entstand. c) *περὶ ψυχῆς καὶ ἀναστάσεως μετὰ τῆς ἰδίας ἀδέλφης Μακρίνης διάλογος* — worin sich Gregor von seiner Schwester Makrina über das Wesen der Seele, ihre Unsterblichkeit und dereinstige Wiederbekleidung mit ihrem Leibe belehren läßt. — Die Gregor gewöhnlich zugeschriebene Schrift „*περὶ ψυχῆς*“, worin die Ansichten verschiedener Philosophen über die Natur der Seele und endlich die Lehre

Die heilige Schrift ist für Gregor die letzte und entscheidende Autorität. Er habe nicht die Freiheit nach Belieben zu reden, sagt er, sondern Richtschnur und Gesetz sei ihm die heilige Schrift, nur, was mit ihr übereinstimmt, wolle er annehmen. Nicht mit dialectischer Geschicklichkeit sollen seine Sätze gestützt werden, er verschmähe vielmehr eine solche Art der Begründung als schwach und verdächtig, da es ja bekannt wäre, daß die Dialektik nicht minder im Dienste der Lüge als der Wahrheit kräftig sei (ib. III. 201 a—d). Losgetrennt vom Glauben an die Offenbarung seien die weltlichen Wissenschaften nur eitle und unfruchtbare Speculationen, die immer in Geburtswehen sind und doch keine oder nur eine Fehlgeburt zu Tage fördern (de vita Mosis I. 188 sq.).

Die hohe Werthschätzung der hl. Schrift hindert ihn dennoch nicht, auch den Forderungen der Vernunft zu folgen. Wo beide in Conflict zu gerathen scheinen, hilft ihm die allegorische Exegese hindurch, mit deren Hilfe er dem Buchstaben einen anderen Sinn unterschiebt (conf. III. 216 c — 221 b). Seine gegnerische Stellung zu Eunomius, welcher die vollkommene Begreiflichkeit Gottes behauptete, ließ ihn die Grenzen des menschlichen Erkennens sehr enge ziehen. „Weder in die Tiefen der Gottheit, noch der eigenen Natur noch der Außenwelt vermögen wir einzudringen (c. Eun. II. 750 sq.).“ Daraus ergibt sich, daß er der Philosophie nur einen sehr geringen Werth zueignen kann.

Der Glaube an Gottes Existenz ist sowohl allen Menschen angeboren (I. 801 d.), als auch kann dieselbe aus der weisen Einrichtung (III. 44 b), Zweckmäßigkeit, Harmonie und Kraft der Welt erschlossen werden (III. 187 b — 188 a). — In der Idee Gottes, als des vollkommensten Wesens, liegt unmittelbar seine Einzigkeit (III. 44).

Gott ist in keinem Begriff zu umspannen (I. 238 b.; II. 857 a.); er überragt das menschliche Denken und ist darum unaussprechlich (I. 511 — 512; II. 857 a — b.). Mit keinem Namen kann seine

---

des Origenes vorgetragen und geprüft werden, hat wohl einen anderen Verfasser; Heyns: disputatio historico-theologica de Gregorio Nysseno. Lugduni Batav. 1835 p. 86 vermuthet den Nemesius als denselben.

Natur wahrhaft ausgedrückt werden (I. 650 c.); jeder Name von Gott enthält nur eine erklärende Bezeichnung für das, womit unser Geist die göttliche Natur umgibt, keineswegs aber ist er die Bezeichnung derselben selbst (III. 18 d.). Je mehr der menschliche Geist zu dem Höheren und Vollkommeneren sich erhebt, je näher er an die Erfassung Gottes herantritt, um so mehr erkennt er, daß die göttliche Natur unsichtbar und unbegreiflich ist. Denn erst, wenn er Alles, was Object der Sinne und des Geistes ist, verlassen hat und immer tiefer in das Innere eindringt, dann, von allen Seiten von einer undurchdringlichen Finsterniß umgeben, sieht er Gott. Darin besteht die wahre Kenntniß und Anschauung Gottes, daß du siehst, was nicht gesehen werden kann, weil seine Kenntniß alle Kenntniß übersteigt (I. 220). — Die göttliche Natur ist immer in der Unendlichkeit zu denken, das Unendliche aber entzieht sich jeder Bestimmung. Damit nun der Begriff der Unbestimmbarkeit der göttlichen Natur bleibe, erklären wir, daß Gott über jeden Namen erhaben ist (III. 24d—25a).

Der Name θεός ist von θεᾶσθαι „Schauen" abgeleitet. Gott übersieht und erblickt nämlich Alles, selbst die geheimen Gedanken und das Unsichtbare und ist darum Aufseher über das All (III. 19d—20b; conf. II. 83d—84a; III. 204d). So bezeichnet demnach der Name θεός gleichfalls nicht die göttliche Natur, sondern nur eine ihrer Thätigkeiten (III. 21. c.).

Wenn nun Gregor dennoch positive Prädicate der Gottheit beilegt, so geschieht dies mit dem ausgesprochenen Vorbehalt, daß darin nicht ihre ansichseiende Wirklichkeit und Fülle erschöpfend oder adäquat ausgedrückt sein soll.

Zunächst erweist sich die Gottheit als die ursprüngliche Existenz, das eigentlich und primitiv Seiende (τὸ δὲ κυρίως καὶ πρώτως ὄν. III. 93b), als das Ursachlose (II. 382). Hierauf bietet sich aus der Betrachtung der Weltvollkommenheit das Attribut der Güte dar: Im Namen des Guten ist alles zusammengefaßt, was über Gottes Natur ausgesagt werden kann (I. 447b). Gott nimmt nicht blos am Guten Theil, sondern er ist die Fülle und Natur des Guten, ja er ist noch über das Gute erhaben (III. 223 c. d; I. 86b—d). So ist er bedürfnißlos, trägt Alles in sich, braucht nichts von Außen

zu nehmen und ist darum der Selige, der seiner Seligkeit immerdar genießt (III. 223 c. d; I. 764 b—d).

Näher bestimmt Gregor die Gottheit als Geist: Gott ist unkörperlich, denn wäre er ein Körper, so wäre er zusammengesetzt und zerstörbar (I. 236). Gott ist ein geistiges Sein, frei von der Materie, unberührbar, ohne Körper und Dimension, über alle Kategorie des Sinnlichen hinaus (III. 625 d). Gott ist ewiger Verstand und trägt daher Weisheit, Wille und Macht in sich (I. 6 in hex.), welche in ihm einträchtig zusammenwirken, da der Wille mit der Weisheit identisch ist und sich als das Maaß der göttlichen Macht erweist (ib.). In Verstand und Vernunft (*νοῦς καὶ λόγος*) besteht die Göttlichkeit (I. 54, b).

Gott, der Unendliche, ist überall gegenwärtig, er durchdringt das Universum mit seiner Kraft und Weisheit. Der Gottheit ist es eigenthümlich, Alles zu durchdringen und gleiche Ausdehnung mit der Natur der Dinge bis in alle Theile zu haben, denn nur im göttlichen Sein hat diese selbst Existenz und Dauer (III. 93 b; conf. III. 212 d). Wer ist so unmündigen Geistes, daß er beim Anblick des Universums zweifeln sollte, daß Gott in Allem ist, es durchdringend, umfassend und in ihm enthalten? Denn von dem, was ist, hängt Alles ab und es ist unmöglich, daß es etwas gibt, was nicht in dem, was ist, sein Sein hätte.[155]) Woran du auch immer denken mögest, an den Himmel, an die Unterwelt oder an die beiden Grenzen des Universums, überall begegnet dem Gedanken Gott, der in jeglichem Theile an den Dingen sich kundgibt, Alles im Sein erhält und das Band der Welt ist (III. 93 d).

In der Trinitätslehre, in der er die Widerlegung und Versöhnung des jüdischen Monotheismus und heidnischen Polytheismus erkennt (III. 49. c.), schließt sich Gregor ganz an die kirchliche Fassung an und vertheidigt sie gegen den Arianer Eunomius. Er behauptet demnach die Einheit der göttlichen Substanz (*οὐσία*) und

---

[155]) III. 83 a: *Τίς γὰρ οὕτω νήπιος τὴν ψυχὴν ὡς εἰς τὸ πᾶν βλέπων μὴ ἐν παντὶ πιστεύειν εἶναι τὸ θεῖον, καὶ ἐνδυόμενον καὶ ἐμπεριέχον καὶ ἐγκαθήμενον;*

die Mehrheit der Personen (ὑπόστασις)[159]); aber in der Bestimmung des Verhältnisses der Substanz zu den Personen oder der Einheit zur Dreiheit ist er nicht sehr glücklich. Die Beispiele und Analogieen, die er zur Erklärung desselben gebraucht, zeigen, daß er dieses Verhältniß wie das der Individuen zur Art oder Gattung sich vorstellt (III. 17 d, 18 a).

Dem Wesen nach ist die Gottheit Eins, aber nach den Eigenthümlichkeiten der göttlichen Personen wird der Vater, Sohn und Geist unterschieden, die untrennbar getheilt und unterschieden geeinigt sind (III. 36). Wenn wir darum vom Vater hören, müssen wir zugleich an den Sohn denken (II. 431. c.). In jeder Person ist das ganze Wesen der Gottheit enthalten, jede ist Gott und doch sind nicht drei Götter, sondern nur e i n Gott, da nur e i n göttliches Wesen ist (III. 82b—c). Der Vater unterscheidet sich nur dadurch vom Sohn, daß er ἄναρχος und ἀγέννητος ist (II. 370), während dieser von ihm zwar nicht geschaffen wurde, aber doch erst aus ihm auf unaussprechliche Weise hervorging (III. 38—39; II. 532).

Gregor schwankt, ob er die Zeugung des Sohnes mit dem Willen des Vaters geschehen oder als reinen Naturproceß fassen soll (II. 206—207). — Die Zeugung des Sohnes durch den Vater begründet aber keinen zeitlichen Unterschied zwischen beiden (II. 625—626), vielmehr wenn der Vater ewig ist, muß es auch der Sohn sein (II. 418). Da der Sohn der Logos Gottes ist, so wäre es thöricht anzunehmen, Gott sei jemals ohne ihn d. h. unvernünftig (ἄλογον) gewesen. Darum ist kein zeitlicher Anfang für den Sohn zu denken (III. 45. c. d). Wer sagt, daß der Sohn einmal nicht gewesen ist, der läugnet seine Gottheit (III. 38. b).

---

[159]) Die Lateiner übersetzten bekanntlich οὐσία mit substantia und ὑπόστασις mit persona, da οὐσία und ὑπόστασις in ihrer Sprache mit substantia identisch sind. Gregor unterschied sehr genau zwischen οὐσία und ὑπόστασις, um aller Gefahr des Sabellianismus vorzubeugen und bezeichnet mit der ersteren die Gottheit in ihrer Totalität, mit der letzteren die einzelnen göttlichen Personen.

Der Sohn ist eine substantial existirende Macht (κάτ' οὐσίαν τις ὑφεστῶσα δύναμις), welche das Gute will und vermag (III. 51 a). Er ist die Kraft und Weisheit Gottes, die für das Universum Sorge trägt und in welcher der Vater Alles gemacht und geordnet hat (III. 51 b; I. 417 b); weßhalb auch Alles der Vernunft und Weisheit voll ist (III. 187 a). — Alles, was der Vater will, führt der Sohn aus (ib. III. 47 sq.; 50 sq.). Als Ebenbild des Vaters, wie ihn der Apostel nennt, kann der Sohn unmöglich kleiner sein und ist ihm daher wesensgleich (III. 40. c.).

Die dritte Person in der Gottheit ist der heilige Geist, gleichfalls eine substantiale Macht (δύναμις οὐσιώδης), welche weder von Gott, worin sie ist, noch von dem Logos, den sie begleitet, geschieden werden kann. Sie ist eine reale Existenz wie der göttliche Logos, mit freiem Willen stets das Gute ergreifend und mit entsprechender Kraft ausführend (III. 48, d), mit den beiden andern Personen gleichewig und gleichwesentlich (III. 45 a).

Der Unterschied zwischen den göttlichen Personen reduzirt sich zuletzt auf den Unterschied von Ursache und Wirkung, und die letztere unterscheidet sich wieder in die unmittelbare und mittelbare, da der Sohn unmittelbar, der Geist mittelbar durch den Sohn aus dem Vater hervorgeht (II. 27, 6). Mit der Hervorhebung dieses Unterschiedes glaubt sich Gregor gegen den Vorwurf einer Aufhebung der Personen in der göttlichen Substanz gesichert (II. 28, a).

Zwischen den drei göttlichen Personen herrscht die innigste Einheit (II. 435). Weder durch Zeit noch Raum, weder durch Willen noch Wirksamkeit, weder durch Affekte noch durch sonst etwas von dem, was man an den Menschen wahrnimmt, werden sie getrennt, sondern sind nur als Vater, Sohn und Geist unterschieden, weßhalb man auch nicht von drei Göttern, sondern nur von einem Gott sprechen darf (II. 85, c—d). Wir haben niemals von der Gottheit gehört, daß der Vater etwas für sich wirkte, woran nicht auch der Sohn Theil nähme oder der Sohn ohne den hl. Geist, vielmehr jede Wirkung, die von Gott auf die Kreatur ausgeht, entspringt aus dem Vater, schreitet durch den Sohn weiter und vollendet sich im hl. Geist. So geschieht alles, was unsertwegen von Gott gethan

wird, durch diese drei, ohne daß jedoch das, was geschieht, dreifach ist (III. 22, a, b)[160]) und ist auch die Schöpfung das Werk der drei göttlichen Personen (I. 141, a).

Die in Gott verschlossene Fülle der Güter lag in ihm nicht ruhig, sondern ist ein unzerstörbares Leben und drängte dahin, daß die Quelle des Guten ihre Güter, wie das Licht seine Strahlen ausgoß (I. 764, c.), so daß Gott nicht nur selbst das höchste Gut ist, sondern auch die Ursache aller Güter wurde (II. 769). Die göttliche Güte ist die Ursache der Weltschöpfung (I. 86), zu welcher Gottes Wille, Weisheit und Macht zusammenwirkten. Die Weisheit erkennt, was zu thun ist und in demselben Moment tritt ihr die ausführende Kraft und der Wille zur Seite, um das Erkannte zu verwirklichen; denn alles, was in Gott ist und auf die Schöpfung Bezug hat, muß zumal gedacht werden, Wille, Weisheit, Macht und die Natur der Dinge selbst. Darum ist Gottes Weisheit nicht ohnmächtig noch seine Macht unvernünftig, sondern sie sind unter sich wechselseitig verbunden und erweisen sich als Eines, so daß jedes im Andern enthalten erkannt wird (I. 6).

Gregor hält die Lehre der Schöpfung aus Nichts entschieden fest (II. 583, d; III. 107, b) und verwirft sowohl die Emanationstheorie, wonach die Dinge aus der göttlichen Natur geflossen und mit ihr eines Geschlechtes wären, als auch den Dualismus, welcher eine ewige Materie als Substrat der Weltbildung annimmt (III. 239, b—c). Er meint, daß der göttliche Wille der hinreichende Erklärungsgrund für das Weltdasein sei. „Der Entschluß des göttlichen Willens wird beim Wollen zur Sache und das Gewollte wird substantial und Natur, indem die göttliche Allmacht, was sie immer weisheitsvoll und kunstreich will, nicht ohne Existenz läßt. Die Existenz des Willens aber ist Substanz.[161]) So kann der

[160]) Ueber Gregors Trinitätslehre ist zu vergleichen: Dorner i. a. W. 912 – 922.

[161]) III. 239 d. „...ὅτι ἡ ὁρμὴ τῆς θείας προαιρέσεως, ὅταν ἐθέλῃ, πρᾶγμα γίνεται καὶ οὐσιοῦται τὸ βούλημα, εὐθὺς φύσις γινόμενον, τῆς παντοδυνάμου ἐξουσίας, ὅπερ ἂν σοφῶς τε καὶ τεχνικῶς

göttliche Wille selbst die Materie und Wesenheit der Kreaturen genannt werden.[162])"

Obwohl die oben angeführte Stelle von dem Zusammenwirken des göttlichen Wissens, Könnens und Wollens bei der Weltschöpfung die Ewigkeit derselben zu fordern scheint, so spricht sich Gregor doch für die zeitliche Schöpfung aus (II. 635 ff.). — Die Dinge wurden von Gott potentialiter auf einmal gesetzt, aber sie treten erst nacheinander in die Wirklichkeit (in hexam. I. 7—8).

Die gesammte Kreatur ist darin ähnlich, daß sie aus dem Nichtsein ins Sein überging (III. 107 b), daß sie also ihrer Entstehung nach schon ein Veränderliches, Wandelbares ist (I. 87). Sie zerfällt in eine rein geistige und sinnliche, unsichtbare und sichtbare. Die erstere, die vernünftige, theilt sich wieder in Engel und Menschen (I. 743). Die geistige Schöpfung der Engelwelt wurde zuerst wirklich (III. 55 a). Immateriell und darum unräumlich, himmlisch und von jeder Corruption frei, sind die Engel Gott nahe (II. 451; III. 211), in dessen Anschauung sie sich immer mehr vervollkommnen (II. 640 sq.) und als dessen Diener sie die Einrichtung des Weltalls besorgen (ib. III. 55 a). Sie haben freien Willen (ib. I. 744) und sind durch göttliche Gnade, nicht aber von Natur aus unsterblich (c. Eun. 641 fl.).

Gregor wiederholt in Bezug auf die Engel so ziemlich die orthodoxen Theologumena; er nimmt den Fall derselben an und erklärt ihre Sünde aus dem Neid über die hohe Weltstellung des Menschen. Wie ein von einer Bergeshöhe losgelöster Stein durch seine eigene Schwere immer mehr in die Tiefe gezogen wird, so brach Satan durch die Sünde seinen Zusammenhang mit dem Göttlichen ab und wurde bis zu den äußersten Grenzen der Bosheit fortgetragen (III. 55—56 d).[163])

ἐθελήσῃ μὴ ἀνυπόστατον ποιούσης τὸ θέλημα. Ἡ δὲ τοῦ θελήματος ὕπαρξις οὐσία ἐστίν.

[162]) II. 11: „τὸ θεῖον θέλημα ὕλη καὶ οὐσία τῶν δημιουργημάτων ἐγένετο.

[163]) conf. Heyns über Gregors Angelologie 141 — 146.

Hierauf entstand die gegenwärtige sichtbare Welt, die sich bis zum Firmament ausbreitet, welches sie von der intelligiblen Welt scheidet und selbst ein Mittleres zwischen der groben Körperlichkeit und der reinen Geistigkeit ist (I. 12—16c).

Als ein besonders schwieriges Problem betrachtet Gregor den Hervorgang der körperlichen Materie aus der reinen Geistigkeit Gottes. Er entscheidet es dadurch, daß er die Materie in intelligible Factoren auflöst.

Keine der Eigenschaften, die wir am Körper wahrnehmen, ist selbst ein Körper, weder Gestalt noch Farbe, weder Schwere noch räumlicher Unterschied, weder Quantität noch sonst Etwas an demselben, sondern jedes von diesen ist ein Begriff. Da aus der Vereinigung und Zusammensetzung dieser Qualitäten der Körper entsteht, so ist dieser in seinen Elementen Object des Geistes und nicht der Sinne. Wenn nun das Geistige das Göttliche ist, welche Mühe kann es Gott kosten, das Geistige zu bewirken, dessen Vereinigung den Körper hervorbringt (III. 240 b—c.; conf. I. 107—108). Alles, was wir an der Materie wahrnehmen, Leichtigkeit, Schwere, Dichtigkeit, Verschiedenheit, Weichheit, Härte, Feuchtigkeit, Trockenheit, Kälte, Wärme, Farbe, Figur, Umfang, Zwischenraum ist einzeln nur ein einfacher und nackter Begriff, keines von diesen allein ist schon für sich Materie, sondern die Materie entsteht erst, wenn sie sich verbinden (I. 6—7). Demnach ist die Materie leer und besitzlos vor der Erfüllung mit Qualitäten und erscheint als die Fähigkeit Bestimmungen aufzunehmen (I. 13). — Schon in dieser Definition liegt wieder angedeutet, daß Gregor die idealistische Verflüchtigung der Materie nicht streng dem Wortlaute nach genommen wissen will, sondern für jene intelligiblen Bestimmungen noch ein gewisses reales Substrat, worauf aufgetragen sie erst die Materie constituiren, für nöthig findet. Dies tritt noch deutlicher hervor, wenn er an einer anderen Stelle dieselbe als etwas an sich Formloses und Ungestaltetes (*ἄμορφον γάρ τι χρῆμα καθ' ἑαυτὴν ἡ ὕλη καὶ ἀκατάσκευον* I. 72) bezeichnet. Ebenso läßt er in seiner Erklärung des Hexämeron, wo er von der allegorischen Exegese häufig Gebrauch macht, den idealistischen Begriff der Materie fallen.

Die Natur, welcher göttliche Kunst und Kraft innewohnt, ist ihrer äußeren körperlichen Form nach eine ungeheuere Kugel, deren ruhendes Centrum unsere Erde und deren in beständigem reißend schnellen Kreislauf um sie begriffene Peripherie der Sternenhimmel ist (c. III. 211 b—d.). Die Substanz des Himmels ist das Feuer, die unserer Erde ist das feste Körperliche und Erdhafte selbst. Während jenes vermöge seiner Leichtigkeit sich in die Höhe und den Umkreis schwang, senkte sich dieses in Folge seiner Schwere in die Mitte und Tiefe. Diese Antithese der Erdruhe und Himmelsbewegung sorgt für das Werden und Bestehen der Dinge. Durch die Schnelligkeit seiner Bewegung hält der Himmel die Dichtigkeit der Erde zusammen, während diese durch ihre unveränderliche Festigkeit den Kreislauf des Himmels in Spannung erhält.

Indem sich Himmel und Erde polarisch verhalten, bildet die zwischen ihnen befindliche Schöpfung, indem sie auch an den Gegensätzen theilnimmt, ihre Vermittlung. Die Luft ahmt gewissermassen die beständige Beweglichkeit und Feinheit der feurigen Substanz nach, ist aber nicht zugleich dem Festen entfremdet, da sie weder stets unbeweglich, noch beständig im Fluße ist. Ebenso ist das Wasser ein Verbindungsglied, indem es einerseits flüßig und unstät, andererseits schwer und nach Unten strebend ist. Während auf solche Weise der Gegensatz von Himmel und Erde vermittelt wird, wird er auch noch dadurch ausgeglichen, daß Gott dem in beständiger räumlicher Bewegung begriffenen Himmel Unveränderlichkeit, der stets räumlich ruhenden Erde den Wechsel zugeeignet hat. So erweist sich das ganze Weltall als bewegt und unveränderlich und von Gott, dem Unwandelbaren und Unveränderlichen, verschieden (I. 47—49).

Die Natur zerfällt in die leblose und lebendige oder beseelte. In der Erzählung der hl. Schrift, daß zuerst die Pflanzen, dann die Thiere entstanden und zuletzt der Mensch, sieht Gregor die Lehre einer dreifachen Abstufung der belebenden und beseelenden Kraft angedeutet. Die eine ist die des bloßen Wachsthums und der Ernährung (δύναμις αὐξητικὴ καὶ θρεπτική), welche die physische (φυσική) genannt und an den Pflanzen wahrgenommen wird. Die zweite Form trägt die erste in sich und hat das Vermögen der Empfindung (ἡ αἰσθητική).

Sie eignet den unvernünftigen Thieren, welche sich nicht allein ernähren und wachsen, sondern auch im Besitze der Sinnesthätigkeit sind. Die höchste Form des Seelenlebens ist aber der Mensch (I. 59—60; III. 205 b—206).

Diese zweifache, geistige und sinnliche, Schöpfung steht sich antithetisch gegenüber, sie hat keine Eigenschaften miteinander gemein. Die erstere ist unkörperlich, unbetastbar und gestaltlos, die letztere ist Gegenstand der sinnlichen Wahrnehmung. Allein wie innerhalb dieser die göttliche Weisheit die Gegensätze in eine Alles verknüpfende Harmonie gebracht hat, so hat sie auch die Verbindung des Geistigen und Sinnlichen vorgenommen, damit Alles am Guten theilnehme und nichts von dem, was existirt, der göttlichen Gemeinschaft verlurstig gehe. Diese Vereinigung fand im Menschen statt. Gott nahm, nach dem Bericht der hl. Schrift, einen Erdenkloß und hauchte ihm den Lebensodem ein, damit durch das Göttliche das Irdische emporgehoben und durch die Verbindung der niedern mit der überweltlichen Natur die ganze Schöpfung von der gleichen Gnade erfüllt (conf. III. 56—55 a.; III. 229 d.), und in der gesammten Kreatur Gott als der Höchste und Allmächtige gepriesen werde (III. 325). Der Mensch trat zuletzt in die Wirklichkeit ein. Er realisirt in sich die ganze Idee des Lebens; denn mit den Pflanzen hat er die Ernährung und das Wachsthum, mit den Thieren die Empfindung gemein, wozu dann bei ihm als eigenthümliche Bestimmtheit das Denken und die Vernunft tritt (*τὸ διανοητικὸν καὶ λογικὸν*) (III. 205d—206 a.). Darum aber sind in ihm nicht drei Seelen vereinigt, sondern die wahre und vollendete Seele ist ihrer Natur nach nur eine einzige, denkend und immateriell, durch die sinnliche Empfindung mit der materiellen Natur verbunden (I. 81). Da man den Theil der Ernährung Körper, den der Empfindung Seele, den denkenden aber Geist nennt, so kann man sagen, der Mensch besteht aus Leib, Seele und Geist (II. 60). Der Mensch ist zum Beschauer der Wunder der Natur bestimmt, damit er durch sie Kenntniß von ihrem Urheber gewinne und aus ihrer Schönheit und Größe die unaussprechliche, die Vernunft überragende Macht desselben entdecke. Er ist der Herrscher und König, dem sich die Natur zum Genuße darbietet; das Irdische ist in

ihm mit dem Göttlichen verbunden, damit er Gottes und der Güte der Natur sich zugleich erfreuen könne (I. 50—51).

Diese Königswürde des Menschen beurkundet auch seine äußere Erscheinung, seine aufrechte Gestalt und der nach Oben gewendete Blick (I. 58). — Mit diesem hohen Berufe ist er ein besonderes Werk der Gottheit, was auch die hl. Schrift andeutet. Während nämlich die Schöpfung der Natur sogleich ohne weitere Berathung vollzogen wurde, geht der Schöpfung des Menschen göttliche Ueberlegung voraus, so daß zuerst der Stoff zu seiner Bildung bereitet, dann seine Gestalt einem Urbild der Schönheit angepaßt, hierauf seine Erschaffung festgesetzt und ihm endlich eine seinen Kräften und seiner Bestimmung entsprechende Natur geschaffen wurde (III. 51—52). — Die Hilflosigkeit und Nacktheit, mit der er, scheinbar von der Natur vernachläßigt, in die Welt tritt, dient der Entwicklung seiner Vernunft und der Ausbreitung seiner Herrschaft, indem er dadurch genöthigt ist, sich die Thiere als die Werkzeuge seines Willens zu unterwerfen (I. 56—58).

Weil es Zweck des Menschen ist, das göttliche Licht und die göttliche Majestät zu erschauen und ihre Güte zu genießen, so muß er dafür empfänglich geschaffen sein. Denn wie das Auge nur darum das Licht erblickt, weil ihm dasselbe eingeboren ist und es mit demselben das Verwandte außer sich ergreift, so mußte auch dem Menschen etwas mit Gott Verwandtes gegeben werden, damit er vermöge dieses Zusammenhanges ein Begehren nach dem ihm Verwandten und Angehörigen hätte. Wurden doch auch die vernunftlosen Thiere, so viele ihrer immer im Wasser oder in der Luft leben, ihrer Lebensweise entsprechend geschaffen, so daß ihrer besonderen Körperbildung gemäß dem einen die Luft, dem andern das Wasser sein eigenthümliches und verwandtes Element ist.[164])

Diese Verwandtschaft des Menschen mit Gott erkennt Gregor in seiner Ebenbildlichkeit mit ihm. Der Mensch ist nach dem Bilde und Gleichniß

---

[164]) II. 51 b — 62 a: „καθάπερ γὰρ ὁ ὀφθαλμὸς διὰ τῆς ἐγκειμένης αὐτῷ φυσικῶς αὐγῆς ἐν κοινωνίᾳ τοῦ φωτὸς γίνεται, διὰ τῆς ἐμφύτου δυνάμεως τὸ συγγενὲς ἐφελκόμενος, οὕτως ἀναγκαῖον ἦν ἐγκραθῆναί τι τῇ ἀνθρωπίνῃ φύσει συγγενὲς πρὸς τὸ θεῖον, ὡς ἂν διὰ τοῦ καταλλήλου πρὸς τὸ οἰκεῖον τὴν ἔφεσιν ἔχοι.“

Gottes geschaffen (I. 52, 699)[165]) Nicht auf Seite seiner Leiblichkeit, wonach der Mensch Mikrokosmus ist, weil sie alle Elemente in sich vereinigt, beruht sein hoher Werth, denn dies haben auch die Thiere mit ihm gemein, sondern auf seiner Seele, welche nach dem Bilde Gottes erschaffen ist. Aus dieser Aehnlichkeit folgt nämlich, daß er im Vollbesitze jeglichen Gutes sich befindet, weil Gott die Fülle aller Güter ist. Demnach liegt im Menschen die Idee alles Schönen, jegliche Tugend und Weisheit und Alles, was der Gedanke noch Besseres als dieses ersinnen kann. Vorzugsweise besteht diese Aehnlichkeit in der Vernunft (λόγος) und Denkkraft (διάνοια), welche Abbilder des wahrhaften Verstandes (νοῦς) und der wahrhaften Vernunft (λόγος) sind (I. 54), dann in der Freiheit von jedem Zwang und jeder Gewalt der Natur (I. 87). Wäre nämlich der Mensch unfrei, so würde er als Abbild Gottes mißrathen sein; deßhalb mußte ihm, weil er durchaus gottähnlich geschaffen war, Selbstständigkeit und Unabhängigkeit verliehen werden, damit der Besitz der Güter eine Belohnung der Tugend sei (ib. III. 53 a — b.). Endlich ist er auch in der Unsterblichkeit Gott ähnlich, die ihm als Abbild der göttlichen Ewigkeit verliehen wurde (III. 52 a). Die Aehnlichkeit der menschlichen Seele mit Gott reflectirt sich auch in ihrer Leiblichkeit, die damit gleichsam ein Abbild des Abbildes wurde. So lange der Geist an Gott festhält, geht der Schmuck seiner Ebenbildlichkeit auch auf die mit ihm verbundene Natur über (I. 72).

Aber in der Leiblichkeit, mit welcher der Mensch sich gegenwärtig vorfindet, zeigt sich keine Spur der Gottähnlichkeit mehr.

Die Geschlechtlichkeit und die thierischen Triebe können nicht ursprünglich sein, können der göttlichen Idee vom Menschen nicht entsprechen, sondern erklären sich nur als ein Späteres, erst Hinzugekommenes. Da aber Gregor, wie er sich auch bedenken mag, eine Leiblichkeit des Menschen ohne diese Eigenschaften nicht auszusinnen im Stande ist, so nimmt er an, daß die Menschen schon ursprünglich mit ihr gesetzt wurden und also bereits in dieser ihrer ursprünglichen

---

[165]) Entschieden wird III. 196 a d zurückgewiesen, daß unser Geist mit Gott dieselbe Natur ist, er ist nur sein Abbild.

Setzung ihre volle Integrität nicht mehr besaßen. Er hilft sich aus der Schwierigkeit mit folgendem Kunstgriff heraus:

Da Gott erkannte, daß der Mensch seinem Hang zur Sünde folgen und mit dem Niedrigen in Gemeinschaft treten werde, so mischte er dem eigenen Bilde etwas bei, was der vernunftlosen Schöpfung angehört, nämlich den Geschlechtsunterschied, welcher in der göttlichen und glückseligen Natur nicht vorhanden ist, und damit eine der Erhabenheit seiner Schöpfung widersprechende Art der Vermehrung (I. 9, 101—103). Mit dieser in Voraussicht der Sünde im Menschen gesetzten thierischen Leiblichkeit waren in ihm auch alle Triebe und Affecte gegeben, welche er mit den vernunftlosen Thieren gemein hat. Darum hat der Mensch gleichsam ein doppeltes Gesicht, da er nach zwei entgegengesetzten Richtungen hin eine Aehnlichkeit besitzt; denn durch das Denken ist er der göttlichen Schönheit nachgebildet, durch seine Triebe ist er dem Thiere verwandt (I. 92—93; III. 206 a—d). Die Stelle der hl. Schrift, wo es heißt, daß Gott die Menschen mit Thierfellen bekleidet hat, deutet auf ihre Bekleidung mit der thierischen Leiblichkeit und auf die Sterblichkeit (III. 60 a—b; III. 253 b; III. 60 a—c).

Ist nun die thierische Leiblichkeit auch die Folge des von Gott vorausgesehenen Sündenfalles — obschon es sich fragen würde, wie derselbe ohne sie überhaupt habe stattfinden können, zumal ihn Gregor selbst in Folge der menschlichen Sinnlichkeit geschehen faßt — so will dieser, um auf Gott auch nicht den Schein einer Urheberschaft des Bösen zu übertragen, an ihr doch nichts an sich Böses erkennen. Die thierischen Triebe und Affecte sind dem menschlichen Leben keineswegs zum Unheil beigegeben worden, weil sie je nach dem Gebrauche unseres Willens zu Mitteln der Tugend oder des Lasters werden können; gleichwie das Eisen nach dem Willen des Künstlers zu einem Schwerdt oder Pflug geschmiedet werden kann (III. 209 c; III. 206 d—207 c).

Allein der angegebene Widerspruch löst sich auf diesem Wege doch nicht, er tritt in Gregors Lehre vom Urzustande des Menschen abermals offen hervor. Gregor will denselben mit der Kirche als einen Zustand der Integrität gefaßt wissen, in welchem die Menschen in der Weise der Engel lebten und sich auch wie diese, falls sie sich darin behauptet hätten, bis zu einer bestimmten Anzahl vermehrt haben

würden (I. 90—91); in welchem ihre Nahrung nicht wie ihre jetzige, nichtig und vergänglich gewesen wäre, sondern wo sie vom Baum des Lebens genossen hätten (I. 96), wo es nicht Alter, Kindheit, Krankheit, noch sonst ein körperliches Elend gab; weil solcherlei Gott nicht schaffen konnte, wo die menschliche Natur vielmehr ein göttliches Wesen war, weil sie sich noch nicht dem Trieb zum Bösen hingegeben hatte, mit dessen Einzug erst alle jene Uebel zugleich in ihr hervorbrechen (III. 252 b). Mit der Trennung des Menschen von Gott wird das Erhabene dem Niedrigen in ihm unterworfen, die Häßlichkeit der Materie tritt hervor und wirkt auf den Geist selbst trübend zurück, so daß seine Aehnlichkeit mit Gott in dem Gepräge seines Bildes nicht mehr zu sehen ist (I. 72).

War nämlich, wie wir früher hörten, der Mensch mit thierischer Leiblichkeit bereits von Gott gesetzt, so kann der so eben geschilderte Urzustand kein historisch-wirklicher, sondern nur ein idealer, in Gottes Wissen gegebener sein.

Aus diesem Urzustand trat, nach Gregors weiterer Erzählung, der Mensch durch seine Sünde heraus. Satan war auf den Menschen neidig geworden und trachtete ihn zu verführen (III. 556—58 a—b); er verleitete ihn vom Baume der Erkenntniß des Guten und Bösen zu genießen, dessen Frucht aus beiden gemischt, mit Schönheit und Wollust geschmückt war; denn wäre das Böse nackt und unverhüllt und nicht mit einem Schimmer des Guten umkleidet gewesen, so hätte es die Begierde nicht erregen können und wäre wirkungslos geblieben. Da nun die Menge das Gute in dem sucht, was die Sinne erfreut, und das wahrhafte und scheinbare Gute den gleichen Namen führt, deßhalb ist das nach dem Bösen, gleichwie nach einem Gut entstehende Verlangen Erkenntniß des Guten und Bösen von der Schrift genannt worden, welche darunter ein Doppelwesen und eine Vermischung der Erkenntniß versteht (I. 96—98).

Die Sünde des Menschen ging theils aus seiner Verbindung mit der Materie, die ihm das Sinnliche angenehmer und als ein Gut wünschenswerth machte, darüber aber das höhere Geistige vernachlässigen ließ (III. 60 b—c); theils aus Irrthum über die wahre Natur des Guten (III. 617; I. 736), mithin in letzter Instanz aus Schwachheit hervor. —

Die Folge derselben weist unser gegenwärtiger Zustand auf, der Mensch verfiel dem leiblichen und geistigen Tode.[166]).

Ueber den Menschen in seiner gegenwärtigen Beschaffenheit entwickelt Gregor folgende Ansichten:

In Bezug auf die Frage über den Ursprung der Seele weist er die Präexistenzlehre ab und bekämpft hierin, sowie in der mit ihr zusammenhängenden Theorie der Seelenwanderung Origenes mit vieler Heftigkeit (I. 118—122; III. 231a—238c); er lehrt, daß im Gegentheil der Mensch nach Leib und Seele zugleich entstehe. „Da der Mensch nur Einer ist, obschon er aus Leib und Seele zusammengesetzt ist, so müssen wir ihm auch einen einzigen und gemeinsamen Anfang der Zusammensetzung geben, damit er nicht älter oder jünger als er selbst wird, sondern wir müssen sagen, daß für die voraussehende Macht Gottes das ganze menschliche Wesen vorhanden war und daß er bei der Schöpfung nicht das Eine vor dem Andern gesetzt habe, nicht die Seele vor dem Leib, noch umgekehrt, damit der Mensch durch einen zeitlichen Unterschied getheilt nicht mit sich selbst in Zwiespalt käme (1. 123; III. 241c—242a). Im menschlichen Saamen schon ruht der ganze Mensch nach seiner leiblichen und geistigen Seite und tritt mit seiner Entwicklung allmählig aus ihm hervor. Im Mutterleibe bethätigt sich die Seele als gestaltende Kraft — daher der Leib dem Vernunftgebrauche entspricht (I. 61) —. Wir können ebensowenig denken, daß die Seele fremden Wohnungen angepaßt werde, wie das im Wachs abgedruckte Siegel einem anderen Bilde. Die geistige Entwicklung geht neben der physischen her; zuerst tritt die Seele als vegetative, hierauf als sinnlich empfindende, endlich als denkende hervor; immer dem Wachsthum ihrer Organe entsprechend und so viele Früchte tragend, als die Kraft des Substrats gestattet (I. 124—126.)"

Eine weitere Frage ist, ob Gregor die Seelen der Nachkommen Adams auf dem Wege der Creation oder Generation entstehend denkt. Er neigt sich entschieden zu der letzteren Ansicht, wenn er sagt, daß der die menschliche Existenz begründende Saame weder eine körperliche

---

[166]) conf. hierüber Möller E. W.: Gregorii Nysseni doctrinam de hominis natura et illustravit et cum origeniana comparavit. Hallae 1854. p. 56—71.

Seele noch ein unbeseelter Körper sei, sondern aus beseelten und lebendigen Körpern als lebendiges und beseeltes Wesen erzeugt werde[167]) und daß das aus dem Menschen zur Erzeugung eines Menschen sich Loslösende gewissermassen selbst ein lebendes Wesen sei, ein beseeltes aus einem Beseelten, ein sich ernährendes aus einem sich Ernährenden (III. 241b; III. 95d—96b).[168])

Neben dem gröbern Stoffe des Körpers besteht im Menschen die Seele als eine verschiedene, besondere und für sich seiende Wesenheit, die im Gegensatz zu jenem, welcher Object der sinnlichen Wahrnehmung ist, nur durch das Denken geschaut werden kann (III. 188b—c; ib. 195a).

Der Körper ist in einem beständigen Wechsel der Elemente, in fortwährender Ab- und Zunahme begriffen, die Persönlichkeit aber bleibt unverändert für sich bestehen (I. 117).

Die Seele ist etwas immaterielles und körperloses, was in einer seiner Natur entsprechenden Weise thätig ist, sich bewegt und seine Bewegungen durch körperliche Organe offenbart (III. 189a). Sie ist eine geschaffene, lebendige, denkende Substanz, welche den organi-

---

[167]) I. 136: „*τὸ γὰρ προκείμενον ἦν δεῖξαι τὴν σπερματικὴν τῆς συστάσεως ἡμῶν αἰτίαν μήτε ἀσώματον εἶναι ψυχὴν μήτε ἄψυχον σῶμα, ἀλλ᾽ ἐξ ἐμψύχων τε καὶ ζώντων σωμάτων ζῶν καὶ ἔμψυχον παρὰ τὴν πρώτην ἀπογεννᾶσθαι ζῷον . . .*“

[168]) Hieher dürfte auch I. 88 de opif. hom. gehören, wo es heißt, daß Gott in einem Körper die Fülle der Menschheit durch seine voraussehende Macht zusammengefaßt habe (. . *ἐν ἑνὶ σώματι ὅλον τὸ τῆς ἀνθρωπότητος πλήρωμα τῇ προγνωστικῇ δυνάμει παρὰ τοῦ θεοῦ τῶν ὅλων περισχεθῆναι . . .*). Dieser Stelle gegenüber beweist der von Stigler (die Psychologie des hl. Gregor von Nyssa p. 72—83) aus orat. cat. 95d— 96b für den Creatianismus des Gregor angezogene Passus nichts. Denn die göttliche Kraft, von der hier gesagt wird, daß sie aus dem feuchten Saamen den Menschen aufbaut, darf nicht ausschließlich auf die Seele, sondern muß auch auf die Leibbildung bezogen werden, so daß der Sinn der ganzen Stelle ist, daß die göttliche Kraft der letzte erklärende Grund für die wunderbare Entwicklung des Menschen aus dem Saamen sei. Ueberhaupt aber erlaubt der ganze Charakter derselben nicht, sie in irgend einer Beziehung zu urgiren; denn sonst könnte man herauslesen, daß Gott aus dem stofflichen Saamen die menschliche Seele entwickelt.

schen und empfindungsfähigen Leib die belebende und das sinnlich Wahrnehmbare ergreifende Kraft durch sich selbst verleiht, so lange als die daran theilnehmende Natur besteht (III. 189c; conf. ibid. 186b). Nicht die körperlichen Organe sind es daher, welche etwa sehen oder hören, sondern der Geist ist es, welcher sieht und hört (III. 190b); in allen Sinnesorganen bethätigt sich nur die eine Denkkraft (I. 55). Die Seele ist einfach, ohne alle Zusammensetzung (III. 197c); sie ist ohne jegliche Dimension und zieht sich weder zusammen noch dehnt sie sich aus (III. 198c), sie ist raumlos und nicht an irgend einen Ort festgehalten (III. 211a). Daher ist sie auch nicht an einen Theil des Leibes gebunden, sondern gleichmäßig tritt sie mit dem ganzen Körper in Verbindung und bewirkt der Natur des betreffenden Theils entsprechend seine Bewegung (I. 80). Die Art und Weise der Verbindung der Seele mit dem Leib ist unaussprechlich und unergründlich. Sie ist nicht auf einen Theil desselben beschränkt, sondern in gleicher Weise in allen und durch alle vertheilt, weder von außen sie umschließend, noch innerlich gefangen. Die Seele ist weder innerhalb des Leibes, denn das Unkörperliche wird durch das Körperliche nicht eingefangen, noch umschließt sie ihn von außen, weil das Unkörperliche nichts umschließt, sondern der Geist verbindet sich auf eine unerklärliche und unerforschliche Weise mit der Natur und ihr angepaßt wird er in ihr und an ihr erkannt, ohne daß er in ihr liegt noch sie umschließt (I. 82). Den ganzen leiblichen Organismus durchdringt die Seele, die gesunden Glieder zu ihrem Dienste verwendend, von den kraftlosen aber in ihrer Bethätigung gehemmt. Nämlich wie den Künstler oft ein unbrauchbares Instrument in der Production seiner Kunst verhindert, so wird auch die Seele von den unbrauchbar gewordenen Organen des Körpers in ihrer Erscheinung gehemmt (I. 67—71). Ueberhaupt anerkennt Gregor, daß der Leib auf den Geist einen Einfluß ausübe (I. 75). Aber trotz ihrer innigen Beziehung zum Leib geht die Seele dennoch niemals eine Gemeinschaft mit ihm ein (III. 197a).

Als ein Argument gegen den Materialismus, welcher Seele und Leib identifizirt, wird Folgendes gebraucht: Wäre der Geist nicht etwas von den Sinnen Verschiedenes, sondern mit der sinnlichen Empfindung identisch, so müßte er jedenfalls mit einer einzigen sinnlichen

Thätigkeit Verwandtschaft haben, da er einfacher Natur ist und am Einfachen keine Mannigfaltigkeit bemerkt werden kann. Indem nun aber Alle darin übereinstimmen, daß der Tastsinn etwas Anderes ist als der Geruch und daß ebenso die übrigen Sinne sich unvereinbar und verschieden zu einander verhalten, so muß man den Geist, da er einem jeden von ihnen in entsprechender Weise einwohnt, als etwas von der sinnlichen Natur Verschiedenes ansehen, damit nicht die Mannigfaltigkeit dem Geistigen beigemischt werde (I. 66).

Die constitutive Eigenschaft des Geistes findet Gregor in seiner Kraft und Thätigkeit des Erkennens. In der anschauenden, unterscheidenden und über die Dinge reflectirenden Erkenntnißthätigkeit besteht die eigenthümliche Kraft des Geistes.[169]) Die Seele besitzt in Verstand und Vernunft ihre Vollkommenheit, darin besteht erst ihr Wesen; alles Andere ist nur Lebenskraft und wird nur uneigentlich Seele genannt (I. 82). Denkthätigkeit und sinnliches Empfinden sind die Hauptkräfte der Seele (I. 76).

In Bezug auf die Erkenntniß selbst ist Gregor entschiedener Realist: Es ist keine sinnliche Empfindung ohne materielle Substanz, aber auch keine Denkthätigkeit ohne sinnliche Empfindung möglich.[170]) Sind die Sinne außer Wirksamkeit, so muß auch der denkende Geist seine Thätigkeit aufhören (I. 77). Doch verhält sich die Denkthätigkeit zu den sinnlichen Empfindungen als wie der Herr zum Diener (I.76).

Auf dem Denken beruht der freie Wille (III. 91 a); daher umgekehrt die vernünftige und denkende Natur mit dem freien Willen auch das Gnadengeschenk des Denkens verliert. Denn wozu bedarf sie des Verstandes (*διάνοια*), wenn das Vermögen nach Gutdünken zu wählen bei einem Anderen liegt (III. 91 b c).

Die Ansicht Platons, wornach die Affecte, Zorn und Begierde zur Natur der Seele gehören würden, verwirft Gregor: sie sind nur warzige Auswüchse, äußerliche Affecte und Erscheinungen an ihr (III. 202 b—205 b).

---

[169]) III. 205 d: „*Φάμεν γὰρ τῆς ψυχῆς τὴν μὲν θεωρητικήν τε καὶ διακριτικὴν καὶ τῶν ὄντων ἐποπτικὴν δύναμιν οἰκείαν εἶναι.*“

[170]) I. 81: „*Οὔτε οὖν αἴσθησις χωρὶς ὑλικῆς οὐσίας, οὔτε τῆς νοερᾶς δυνάμεως χωρὶς αἰσθήσεως ἐνέργεια γίνεται.*“

Aus dem in verkehrter Weise sich entscheidenden freien Willen des Menschen entspringt das Böse. Keinerlei Böses hat im göttlichen Willen seinen Ursprung, denn sonst würde es tadellos sein. Das Böse hat seinen Keim in unserm Innern und entsteht auf dem Gebiet des Willens, wenn ein Abweichen der Seele vom Guten stattfindet. Nicht Gott, sondern die Thorheit des freien Willens, der anstatt das Bessere das Schlechtere wählte, ist die Ursache des Bösen (III. 53a—d).

Außer dem sittlich Bösen gibt es kein Uebel in der Welt. Alles Böse ist Mangel des Guten, ist nichts an sich selbst, keine Existenz für sich. Außerhalb dem Bereich unsers Willens existirt das Böse nicht, sondern nur dadurch, daß es nicht das Gute ist, erhält es diesen Namen. Das, was nicht ist, hat keine wirkliche Existenz; der Schöpfer des Wirklichen kann aber nicht der Schöpfer des Unwirklichen sein. Darum ist Gott nicht Schuld am Bösen und an den Uebeln der Welt. Der, welcher das Gesicht schuf, hat nicht auch die Blindheit geschaffen, noch der, welcher die Tugend schuf, auch zugleich ihre Mängel (III. 58d—59a)[171])

Das Böse verhält sich zum Guten, wie das Nichtseiende zum Sein, wie das Licht zur Finsterniß, wie der Tod zum Leben. Das Böse besteht nicht als etwas Wirkliches für sich, sondern ist durch die Abwesenheit des Guten bedingt. Wie die Blindheit mit dem Verlurst der Sehkraft und der Schatten mit dem Verschwinden des Sonnenstrahls eintritt, so das Böse mit dem Verschwinden des Guten (III. 53a—d; 55c—d; 70b). Und wie die Finsterniß keineswegs durch sich selbst besteht, sondern aus der Abhaltung der Sonnenstrahlen hervorgeht; so existirt auch das Böse nicht durch sich selbst, ist keine Substanz sondern die Beraubung des Guten. Wie hingegen das Licht in sich selbst ist und aus sich selbst erkannt werden kann, so ist auch das Gute positiv, verhält sich immer gleich, ist fest und beständig (I. 417—418d). — Während sich das Gute in's Unendliche fortentwickeln kann, ist das Böse innerhalb gewisser Grenzen eingeschlossen (I. 99—100).

In seinen Anschauungen von der Heilsökonomie wiederholt Gre-

---

[171]) III. 57a — 64b enthalten eine Art Theodizee.

gor die Kirchenlehre. In der Christologie, in welcher er die wahre und volle Menschheit Christi gegen Apollinaris vertheidigte, tritt als bemerkenswerth seine Ansicht von der Transformation der menschlichen Natur in die göttliche hervor, welche bei den spätern Mystikern der griechischen Kirche sich häufig wiederfindet und ihm den Verdacht des Eutychianismus zuzog.

Schon während des Erdenlebens Christi begann die Umwandlung der menschlichen Natur in die göttliche, die nach der Ueberwindung des Todes mit der Auferstehung zu Ende geführt wurde.

Sowie ein Tropfen Essig in's Meer geschüttet in der Qualität seines Wassers Meer wird, so wird auch Christi Fleisch und alle Eigenschaften der Leiblichkeit in das Meer der unversehrten göttlichen und unsterblichen Natur umgewandelt (ad Apoll. 42, 235) und wie der göttliche Logos der höchste, so wird auch Jesus erhöht, und wie jener Christus und Herr ist, so wird auch der Mensch Jesus Christus und Herr sein (ad Apoll. 21, 170—172. *ἓν τὰ δύο δι' ἀνακράσεως γέγονεν*), so daß er zwar immer Christus ist, aber nicht immer der Mensch Jesus. Denn weder vor noch nach der Zeit der Erlösung ist der Mensch Jesus. Nicht mehr dem Fleische nach erkennen wir Christus, sondern er ist verändert, so daß nicht einmal sein Körper eine Gestalt zurückbehalten hat, sondern in's Unkörperliche und Gestaltlose umgewandelt wurde (ib. 270).[172])

Christus nahm mit seiner Menschlichkeit die ganze menschliche Natur in sich auf, damit sie mit Gott vereinigt selbst göttlich würde (*ἵνα τῇ πρὸς τὸ θεῖον ἀνακράσει συναποθεωθῇ τὸ ἀνθρώπινον*. ad Ap. 15, 155).

Was sich demnach in Christo zuerst realisirt hat, die Wiedervereinigung des Menschen mit Gott, ja die Umwandlung der menschlichen Natur in die göttliche, das soll sich in allen Menschen wiederholen, denn nur damit ist die Erlösung vollbracht. Diese Umwandlung oder Vergottung dürfen wir aber nicht urgiren, sondern wir haben darunter nur die Wiederherstellung der getrübten Gotteseben-

---

[172]) Antirrheticus adv. Apollinarem .. bei Zacagnius: Collectanea monumentorum veterum eccles. graecae et lat. t. I.

bildlichkeit, die Gottverähnlichung zu verstehen, wie denn auch diese geradezu als das höchste menschliche Ziel bezeichnet wird. (I. 766 b. ἡ πρὸς τὸ θεῖον ὁμοίωσις).[173])

Die menschliche Geschichte dehnt sich nach Gregors Ansicht nicht in's Endlose aus, sondern sie strebt einem Zielpunkte zu, wo ihre Bewegung in Ruhe, ihre Zeit in die Ewigkeit übergeht. Da nur bei einer begrenzten Seelenzahl die Natur zum Stillstand und die Menschheit zum Abschluß gelangen kann (III. 242 a—c), so hat Gott nur eine solche vorausbestimmt und ihrer Entwicklung die entsprechende Zeit zugemessen, so daß, wenn jene voll geworden ist, die Zeit ihren Abschluß findet und ihre Bewegung zum Stillstand kommt; dann wird das All in seine Elemente aufgelöst und tritt auch der Mensch mit der Umgestaltung des Ganzen und der Erneuerung der Welt durch elementarisches Feuer aus dem Vergänglichen und Irdischen plötzlich in den Zustand der Affectlosigkeit und Ewigkeit ein (I. 102—103).

Die Eschatologie des Gregor hat viel Eigenthümliches. — Das Jenseits ist ihm kein Ort, sondern ein gewisser Zustand der Seele. „Die Unterwelt ist nicht ein Ort, sondern der unsichtbare und unkörperliche Zustand, worin die Seele fortlebt (III. 220. a—c)."

Wenn auch der Körper in seine Elemente aufgelöst und zurückgekehrt ist, ist die Seele dennoch nicht durchaus von diesen getrennt, sondern wohnt ihnen in geheimnißvoller Weise bei (III. 196 d—197 c; ib. 198 c); denn es ist nicht einzusehen, was die Seele hindern sollte, die Elemente ihres Körpers zu begleiten, ob sie nun vereinigt oder aufgelöst sind (ib. 199 a). Sie verweilt vielmehr bei ihnen als ihre Wächterin und sammelt sie wieder zu der Einheit des Auferstehungsleibes, sobald ihr von Gott dazu die Erlaubniß gegeben ist (III. 214 d—215 c). Die Seele hat eine gewisse, natürliche Zuneigung zu ihrem Körper, sie erkennt ihn auch in seinen Elementen wieder, da allen diesen der Typus der Persönlichkeit, zu deren Leib sie vereinigt waren, aufgeprägt ist (I. 116—119; III. 214 b). —

---

[173]) Möller l. c. 71—86; dann Heyns über die Erlösungstheorie i. a. W. 156—161.

Allen Zweifel an der Möglichkeit der Auferstehung des Leibes endlich schlägt die göttliche Allmacht nieder (I. 115—116).

Aus Allem aber geht uns hervor, daß es nicht ein anderer, sondern der ehemalige, aus denselben Elementen aufgebaute Leib ist, der mit derselben Seele wieder verbunden wird (III. 231 d). Freilich ist er dann in seiner ganzen Beschaffenheit umgewandelt und erhöht worden. „Der Auferstehungsleib ist nicht so dick und schwer, wie der gegenwärtige irdische, sondern von feinerem und ätherischem Gespinnst, strahlend in einer herrlicheren und liebreizenderen Schönheit (III. 230 d).“ Er reflectirt an sich die an der Seele wiederhergestellte Gottebenbildlichkeit. — Nachdem die Trennung des Körpers von der Seele die Ausscheidung des Bösen aus ihr bewerkstelligt hat, wird der Mensch durch die Auferstehung wieder gesund, frei von den Gebrechen und allem Bösen in frischer Ursprünglichkeit neu hergestellt (III. 99 a). In der Auferstehung wird unsere Natur wieder hergestellt und jegliches durch die Sünde über uns gekommene Verderben aus der Welt vertilgt (III. 245 d), also auch die Geschlechtlichkeit und alle thierischen Affecte.

Diese zuletzt über die Auferstehung vorgebrachten Aeußerungen würden fordern, daß Gregor dieselbe mit der Erlösung und Befreiung der Seelen aus der Strafe, mit ihrer Verklärung zusammenfallend denkt; da er jedoch annimmt, daß am Tage des allgemeinen Weltgerichts auch die noch nicht Geläuterten auferstehen, so muß er eine doppelte Auferstehung unterscheiden, wovon die höher geschilderte als restitutio in integrum erst nach der Läuterung eintritt.

Es ist ein großer Unterschied zwischen den Gereinigten und denen, welche der Läuterung noch bedürfen. Diejenigen, welche in diesem Leben gereinigt wurden, werden zu den Verwandten sich begeben, von aller Schwäche und Unvollkommenheit frei der Seligkeit sich zu erfreuen. Die Nichtgereinigten hingegen kommen in einen ihrem Wesen entsprechenden Zustand, wo sie durch Feuer geläutert und erst nach langen Zeiträumen für Gott gerettet werden (III. 101 a—b). Die Strafe aber, welche die Seele erduldet, ist nicht eine ihr äußerlich zugefügte, sondern eine aus dem Zweck ihrer Reinigung von

selbst hervorgehende. „Das Böse muß durch reinigendes Feuer verzehrt werden und die mit ihm vereinte Seele so lange darin sich aufhalten, bis die ihr beigemischte unächte Schlacke und unreine Materie durch dasselbe vertilgt ist. — Die Pein der Seele, welche mit den der Materie angehörigen Leidenschaften umhüllt ist, entspringt daraus, daß Gott das ihm Angehörige von ihr an sich zieht und damit das mit ihr gleichsam verwachsene Fremdartige mit Gewalt von ihr abstreift. Dieses Bestreben Gottes, die Seele zu seiner Vereinigung und Glückseligkeit zu erheben, wird in ihr zum heftigsten Schmerze, weil damit das mit ihr eng verbundene Böse gewaltsam abgetrennt wird. Je nach der Größe der Sündhaftigkeit muß naturgemäß das Maaß der Strafe ausfallen (III. 226b—227b).

Die göttliche Strafe ist also nicht um ihrer selbst verhängt, sondern hat den Zweck der Besserung und Erlösung. „Ist die Seele durch die Feuerkur und ihre Mittel entsündigt, so zieht alles Gute in die Seele ein (III. 260b)."

Unter dem strafenden und reinigenden Feuer kann aber Gregor nach dem ganzen Zusammenhang seines Denkens nicht ein materielles, äußerliches Mittel der Pein, sondern nur einen moralischen Läuterungsproceß und Zustand verstehen. Er sagt daher auch: Weder die Güter der Verklärten, noch die Schmerzen der Bestraften im Jenseits sind zu beschreiben, weil sie übersinnlich sind. Wenn wir daher auch für die Bezeichnung der einen oder andern der dortigen Strafen einen hier gebräuchlichen Namen anwenden, so ist der Unterschied dennoch nicht gering. So haben wir z. B. beim jenseitigen Feuer durchaus nicht an das unsrige zu denken (III. 109d—110a). Dieses Feuer entsteht vielmehr aus dem Verlust der vor den Augen der Bestraften sich entfaltenden Seligkeit der Verklärten (III. 219b).

Gregors Ansicht vom Bösen als einem Endlichen und sich selbst Erschöpfenden, sowie sein Begriff von der Strafe als einer Läuterung trägt die Lehre von einer Wiederbringung aller Dinge bereits in sich, die er auch unumwunden und mit großer Entschiedenheit sehr häufig in seinen Schriften ausspricht.[174])

---

[174]) Nach dem Bericht Photius (bibl. cod. 233) soll der Patriarch Germanus von Constantinopel in einem eigenen Werke „ἀνταποδοτικὸς ἢ ἀνό-

Der Böse kann das Gute nicht überwältigen, weil es unmöglich ist, daß das dem Wechsel und der Veränderung Unterworfene einen siegreicheren und stärkeren Einfluß ausübe, als das sich Gleichbleibende und im Guten Wurzelnde. Die Veränderlichkeit unserer eigenen Natur muß uns über das Böse hinausführen. Denn das, was in beständiger Bewegung ist, wird auf der Bahn des Guten, weil dieselbe unendlich ist, und sich kein letztes Ziel des Eifers finden läßt, allerdings niemals sein Streben nach vorwärts einzustellen genöthigt sein; wohl aber auf der Bahn des Bösen, weil dieselbe eine endliche und begrenzte ist. An der äußersten Grenze derselben angekommen, muß es, weil es vermöge der Unaufhörlichkeit seiner immer vorwärtsstrebenden Bewegung keinen natürlichen Ruhepunkt finden kann, nothwendiger Weise wieder umkehren und sich zum Guten hinbewegen. Da also das Böse sich nicht in's Unendliche weiter entwickelt, sondern in gewissen nothwendigen Grenzen eingeschlossen ist, so folgt naturnothwendig auf das Ende des Bösen wiederum das Gute und beginnt unsere stets bewegliche Natur den Rückweg auf der Bahn des Guten, belehrt und gewarnt durch die Erinnerung an das vorausgegangene Unglück. — So müssen wir denn annehmen, daß, wenn wir die Grenze des Bösen überschritten und die äußerste Spitze des Schattens der Sünde erreicht haben, uns wieder ein Leben im Licht zu Theil werden wird, weil die Natur des Guten,

---

θευτος“ den Gregor gegen den Vorwurf origenistischer Irrthümer vertheidigt und namentlich nachgewiesen haben, daß die Lehre der allgemeinen Wiederbringung (ἀποκατάστασις) ihm nicht angehöre, sondern in seine Schriften eingeschoben worden sei. — Wir haben das Buch des Germanus nicht mehr, um die Stichhaltigkeit seiner Beweise prüfen zu können; dieselben aber dürften schwerlich hinreichend gewesen sein, um eine Lehre, die zu Gregors anderweitigen Behauptungen sich nicht wie ein zufälliges Parergon, sondern als eine nothwendige Consequenz verhält, ihm abzustreiten. Zudem tragen die hier in Betrachtung kommenden Stellen durchaus nicht den Charakter einer Interpolation, sondern sind in den Zusammenhang der Schriften verflochten. — conf. hierüber Heyns i. a. W. 175—176 u. Rupp i. a. W. 243 ff. Außer den oben beigebrachten Stellen für die Apokatastasis sind noch folgende anzuführen: III. 85 c; ib. 229 b—c; ib. 269 b; III. 212 b.

verglichen mit der Ausdehnung des Bösen, diese unendlich weit überragt (I. 99—100).

Ein Theil der Menschen wird in dem gegenwärtigen Leben schon von der Bosheit gereinigt, ein anderer jenseits in angemessenen Zeitfristen durch Feuer, während ein dritter weder hienieden noch jenseits im Guten und Bösen eine Erfahrung macht — Allen aber gewährt Gott Theilnahme an seinen unaussprechlichen Gütern, d. h. läßt sie in sich selbst kommen (ἐν αὐτῷ τῷ θεῷ γενέσθαι). Der Unterschied der Guten und Bösen wird hier nur darin bestehen, daß die Einen schneller, die Anderen langsamer dieser Seligkeit theilhaftig werden (III. 254d—255a). Einmal wird das Böse ganz verschwinden; denn da es nur im Willen Existenz hat, so wird kein Ort mehr für dasselbe vorhanden sein, wenn aller Wille in Gott ist (III. 227 c—d). Alle Geister feiern dereinst ein gemeinsames Fest um Gott und kein Unterschied scheidet die vernünftige Natur von dem gleichen Genuß. Dann werden auch jene, welche jetzt ihrer Bosheit wegen außen sind, in die Räume der göttlichen Seligkeit eingehen. Dieses Fest der Uebereinstimmung in einem Reich ist das Fest der Bekenntniß und Erkenntniß des wahrhaft Seienden (III. 245d—246b).

In der Verklärung des Menschen erkennt Gregor die Realisirung seiner Idee und in diesem Sinne und nicht als eine bloße Rückkehr in den Urzustand der Integrität, welcher ja niemals historisch wirklich war, ist es zu verstehen, wenn er sagt: Das Ziel unserer Hoffnung ist nicht Anderes als das, was im Anfang war. Unsere aus der Auferstehung erwachsende Glückseligkeit kehrt zur ursprünglichen Gnade zurück (III. 258a).

Der verklärten Seele bleibt nur mehr die Liebe, welche der Zug zu dem ist, was gefällt (III. 224b). Das Leben der höheren Natur besteht in der Liebe, sofern das Gute für die, welche es erkennen, liebenswerth ist und demnach seine Erkenntniß Liebe erzeugt. Am wahrhaft Schönen aber kommt es zu keiner übermüthigen Sättigung und wenn nun keine Sättigung die Liebe zum Guten störet, so wird das göttliche Leben immer in der Liebe ohne Ende thätig sein (III. 225b). Daher ist das zukünftige Leben ein Leben des Stillstandes und der unaufhörlichen

Dauer, welches von keinem Werden und Vergehen Veränderung erfährt (III. 242 d).

So klingt Gregors Weltanschauung in einer Weise harmonisch aus, wie wir es bei keinem anderen Kirchenvater mehr finden. Denn wenn auch Origenes die Idee der Apostatastasis festhält, so ist damit bei ihm keineswegs das Schlußglied seines Systems, worin der Geist befriedigt ausruhen könnte, ausgesprochen, sondern indem er die Möglichkeit eines neuen Seelensturzes ins Unendliche hin lehrt, eröffnet er wieder neue Perspectiven und treibt das Denken durch die unendlichen Räume einer ewigen Zeit fort.

Wie schon erwähnt, blühten zu gleicher Zeit neben Gregor von Nyssa sein Bruder Basilius der Große und dessen Freund Gregor von Nazianz in Kappadozien. Auch die beiden letzten waren Bewunderer des Origenes gewesen und hatten zu Athen neben andern Wissenschaften bei heidnischen Lehrern auch Philosophie gehört. Dieselbe machte jedoch keinen nachhaltigen Eindruck auf ihre Gemüther; erfüllt von den christlichen Ueberzeugungen kehrten sie sich in der Folge ganz von ihr ab und gaben sich unbedingt der Kirchenlehre hin, vor Allem bestrebt, ihr richtiges und volles Verständniß sich anzueignen. So finden wir bei ihnen keine eigenthümlichen Ideen. Sie wurden Männer, die sich in treuer Seelsorge vorzugsweise die practische Pflege des Christenthums angelegen sein ließen, ohne jedoch darüber die der Glaubenslehre zu verabsäumen. Wenn Basilius in der ersteren seinen Freund übertraf, so war dieser als Dogmatiker bedeutender; denn während jener in der Trinitätslehre, namentlich in der Lehre vom hl. Geist, eine Zeit lang ein unsicheres Schwanken zeigte,[175]) hat der Letztere, der bei Athanasius in die Schule gegangen war, bekanntlich dieses Dogma nicht nur gegen die damaligen Häresieen nachdrücklichst vertheidigt, sondern auch in trefflicher Weise ausgesprochen und dargestellt.[176]) Ein neuerer Kirchenhistoriker charakterisirt die drei Kirchenväter von Kappadozien trefflich in folgender Weise:

---

[175]) conf. Klose: Basilius der Große, nach seinem Leben und seiner Lehre. p. 21 - 23, 34—42.

[176]) conf. Hergenröther: Die Lehre von der göttlichen Dreieinigkeit nach dem hl. Gregor von Nazianz.

„Basilius ist kein unbedeutender Dogmatiker, wie seine Schriften gegen Eunomius, über den heiligen Geist u. s. w. beweisen; seine Beredsamkeit gehört mit zum Trefflichsten, was das christliche Alterthum besitzt; aber am größten ist er im practischen Leben, als Kirchenfürst, als Mann der That. — Gregorius von Nyssa hat die Stürme des Kirchenregiments jener Zeit auch erfahren und was er für seine Gemeinde that und opferte, ist wohl werth, ihn den treuesten Hirten an die Seite zu stellen; auch seine Beredsamkeit ist voll Kunst und Gewalt, aber seine höchsten Leistungen fallen in das Gebiet der christlichen Religionswissenschaft, die er nächst Origenes wohl am umfassendsten cultivirte; er ist somit unter den dreien vorzugsweise der Repräsentant des christlichen Gedankens. — Gregor von Nazianz ist als practischer Geistlicher wie als Denker gleich sehr zu achten, für jenes zeugt Konstantinopel, für dieses sein Ehrenname „der Theologe"; dasjenige Gebiet aber, in dem er seine eigenthümliche Größe besitzt, ist unstreitig das der christlichen Beredsamkeit, er ist der Repräsentant des christlichen Wortes. So sehen wir in den Dreien — Gedanke, Wort, That, und diese drei Elemente in den drei Männern verbunden zu Einem christlichen Zweck und Ziel.[177])

Während sich in der geschilderten Weise die Speculation bei den griechischen Vätern entfaltete und nach den Abwegen, in welche Origenes eingelenkt hatte, allmählig wieder auf die Bahnen der kirchlichen Orthodoxie zurückkehrte, fand sie in der lateinischen Kirche zunächst eine weit geringere Pflege, da diejenigen, die man als die nächsten Nachfolger des Tertullian bezeichnen kann, Minucius Felix, Arnobius und Lactantius, nicht im Stande waren, in seinem Geiste das Verständniß der christlichen Ideen fortzubilden. Sie schritten darin nicht nur nicht über ihn hinaus, sondern die beiden zuletzt genannten sanken auf eine ganz niedrige Stufe desselben zurück.

Die Apologie „Octavius"[178]) von M. Minucius Felix (wahr-

---

[177]) Böhringer: Die Kirchengeschichte in Biographien. I. 2. Abthlg. 433—434.

[178]) Octavius sive dialogus Christiani et Ethnici disputantium. Neu herausgegeben, erklärt und übersetzt von Lübkert. Leipzig 1836.

scheinlich im dritten Jahrhundert zu Rom lebend) ist mit Gewandtheit abgefaßt und zeugt von philosophischer Bildung. Hier tadelt unter andern der Heide Cäcilius, welcher bei der Akademie in die Schule gegangen zu sein scheint (c. 13) die christliche Glaubensgewißheit, welche Behauptungen über die Natur der Dinge und die Gottheit wagt, worüber doch die Philosophie im Laufe so vieler Jahrhunderte zu keinen sicheren Resultaten kommen konnte und welche sich der Beschränktheit des menschlichen Erkennens wohl für immer entziehen. Statt ihnen nachzuhängen, wäre es besser, sich selbst kennen zu lernen; denn blickt man auf das Leben der Natur und die Schicksale des Menschen hin, so scheint es nicht, daß sie durch göttliche Vorsehung und einen vernünftigen Willen geleitet werden, weßhalb uns entweder überhaupt die gewisse Wahrheit verborgen ist oder in der That nur ein blindes willkührliches Geschick herrscht (c. 5). Da wir also zu keiner festen Gewißheit hierüber kommen können, so ist es noch am besten über die höheren Wesen kein eigenes Urtheil zu fällen und uns mit dem hergebrachten alten Glauben der Väter zu begnügen (c. 6). Darauf erwidert Octavius, daß die Vernunft allen Menschen eingeboren sei und daß daher Jeder das Recht der Forschung und auch die Möglichkeit der Weisheit habe (c. 16). Er gibt die Nothwendigkeit und den Nutzen der menschlichen Selbsterkenntniß zu, bemerkt aber ganz richtig, daß dieselbe nicht möglich sei ohne Erforschung des Weltganzen und die Erkenntniß der Gottheit, da im Universum Alles aneinander hänge. Der Mensch, welchem schon äußerlich emporgerichtete Gestalt und der Aufblick zum Himmel, dann aber noch Sprache und Vernunft zur Erkenntniß und Nachahmung der Gottheit verliehen ist, darf die sich ihm aufdrängende himmlische Herrlichkeit nicht verkennen. Wenn wir aber mit aufmerksamem Auge Himmel und Erde beschauen, so wird es ganz offenbar, daß es ein höchst verständiges Wesen gibt, welches die ganze Natur belebt, bewegt, besorgt und beherrscht. — Octavius weist hierauf umständlicher auf die Ordnung und zweckmäßige Einrichtung der Natur hin und knüpft an die Behauptung der Existenz eines vernünftigen und weisen Welturhebers die weitere seiner Einheit: Kannst Du glauben, daß im Himmel die höchste Gewalt getheilt und daß die volle Gewalt jener wahren und göttlichen Herrschaft getrennt werde, da doch offenbar ist, daß Gott, der Vater

von Allem, weder Anfang noch Grenze habe, er, welcher Allem die Entstehung und sich selbst die Dauer gibt, welcher vor der Welt und sich selbst zur Welt war, welcher Alles, was immer ist, mit dem Worte befiehlt, mit der Vernunft anordnet, mit der Kraft vollendet. Er kann nicht gesehen werden, denn er ist klarer als das Gesicht; noch gefaßt, denn er ist feiner als das Gefühl; noch geschätzt, denn er ist größer als die Sinne; unendlich, unermeßlich ist er und nur sich selbst bekannt, wie groß er ist. Uns aber ist zu seiner Erkenntniß das Gemüth zu eng, und deßhalb schätzen wir ihn würdig, wenn wir ihn den Unschätzbaren nennen. Wer die Größe Gottes zu kennen glaubt, vermindert sie und wer sie nicht vermindern will, kennt sie nicht (c. 17 bis 18). — Hierauf zeigt Octavius wie die Dichter und Philosophen mit dieser christlichen Anschauung von Gott als der Alles lenkenden Vernunft übereinstimmten (c. 19), so daß es den Anschein hat, daß entweder die Christen Philosophen oder die Philosophen schon Christen waren (c. 20). Er greift dann das Heidenthum scharf an, weist die Verdächtigungen, die Cäcilius gegen die Christen vorbrachte, zurück und behauptet, daß die gefallenen Engel die falschen Religionen einführten, um in der Verführung der Menschen einen Trost über ihre eigene Unseligkeit zu finden (c. 26—27). Dem Götzendienst gegenüber sucht er noch einmal den reinen christlichen Gottesbegriff zu entwickeln: Welches Bildniß sollten wir von Gott anfertigen, da doch der Mensch selbst Gottesbild ist? welchen Tempel ihm erbauen, da doch diese ganze Welt, die er hervorbrachte, ihn nicht fassen könnte? In allen Werken, im ganzen Laufe der Dinge erkennen wir seine Macht gegenwärtig und wir glauben ihn, weil wir ihn wohl empfinden, aber nicht sehen können. Ueberall ist uns Gott nicht nur der nächste, sondern geradezu eingegossen (infusus). Wie die Sonne, obwohl sie am Himmel angeheftet ist, sich dennoch über alle Länder verbreitet und Allen sich mittheilt, ohne daß ihre Klarheit getrübt wird, so ist Gott, vor welchem kein Geheimniß bestehen kann, nahe in der Finsterniß und nahe unseren Gedanken. Nicht nur unter ihm, sondern mit ihm leben wir (c. 32). Hierauf nimmt er auch auf einige Angriffe des Cäcilius Rücksicht:

Den christlichen Glauben, daß die Welt dereinst untergehen werde, haben gleichfalls schon die Philosophen getheilt, da sie von den gött-

lichen Verheißungen den Schatten einer entstellten Wahrheit erhaschten. — Der Glaube an die Auferstehung des Fleisches stützt sich auf die göttliche Allmacht (c. 34.) und die ewige Bestrafung der Gottlosen kann nur ein Profaner bezweifeln (c. 35.) — Die Einwürfe gegen die göttliche Vorsehung, die aus dem Widerspruch des äußeren Glückes mit der inneren Würdigkeit genommen sind, weist er endlich damit zurück, daß er auf die Freiheit des Gemüthes aufmerksam macht und andeutet, daß es von seiner Beschaffenheit abhänge, ob die äußeren Schicksale es wirklich bestrafen. Indeß dienen ja alle Mißgeschicke und Leiden überhaupt nur zur Uebung unserer Kraft, zur Bewährung unserer Tugend, zur Prüfung unserer Gottesliebe (c. 36.).

Bei dem Rhetor Arnobius (gegen das Ende des 3. Jahrhunderts zu Sicca in Africa), welcher seine „sieben Bücher gegen die Heiden" offenbar zu einer Zeit schrieb, wo er im Verständnisse des Christenthums selbst noch weit zurück war, finden sich neben einem ganz dürftigen Lehrbegriffe auch manche häretische Anklänge, die jedoch nicht vollkommen deutlich hervortreten.[179]) Wenn man darin Reminiscenzen an die Gnosis erkennt, so darf man doch nicht übersehen, daß Arnobius eigentlich auf einem ihr völlig entgegengesetzten Standpunkte steht, indem er den Glauben über alles hoch hält und jede höhere Erkenntniß für unmöglich erklärt. Er gebraucht die Tactik über Gott und die einschlägigen Probleme nichts Bestimmtes auszusprechen, sondern läßt sich hierin von der Mythologie und Philosophie unterrichten. Indem sich nun die Aufschlüsse derselben als ungenügend, ja als absurd erweisen, deutet er an, daß die Heiden keinen Grund hätten, über das Christenthum zu spotten, um so weniger als bei den Philosophen selbst sich manche Lehren und Grundsätze der Christen fänden (II. 13). Er betont vor Allem die menschliche Unwissenheit und tendirt zum blinden Glauben: Der Mensch, ein blindes und sich selbst nicht erfassendes Wesen kann durch keine Vernunftschlüsse erkennen, was werden muß, oder wann und auf welche Weise es wird; der Vater aller Dinge, der Lenker und Herr weiß es allein ((II. 74). Stehet daher ab, o Menschen, durch eitle Untersuchungen eure Hoff-

---

[179]) Arnobii Afri disputationum adversus gentes libri VII. recogn. etc. I. C. Orellius. 2 vol.

nungen zu stören und wollet nicht euren Meinungen mehr glauben, als der christlichen Lehre (rei augustae), wenn sie etwas wider eure Einsicht enthält; denn wenn es sich um das Heil unserer Seelen handelt, muß auch etwas ohne Vernunft angenommen werden, wie nach Arrian Epictet gesagt haben soll (II. 78). Wie sich aus Platons Dialogen zeigt, sind die irdischen Dinge nicht zu erklären (II. 7).

Darum fordert Arnobius den Glauben (II. 8). Man glaubt ja überhaupt Autoritäten (II. 9) und die Philosophen selbst glauben ihren Vermuthungen (II. 10).

Uebrigens behandelt er die Philosophie auch wieder mit vieler Achtung. Platon, von dem er — nach den häufigen Stellen, die er aus seinen Schriften anführt, zu schließen (II. 7. 13. 14. 15—30. 36. 37. III. 35) — mehreres gelesen zu haben scheint, nennt er den erhabenen Gipfel und die Säule der Philosophie (I. 8). Aristoteles ist ihm ein durch Geist übermächtiger und in der Gelehrsamkeit außerordentlicher Mann (III. 31) und keineswegs will er läugnen, daß die Philosophen, obschon sie nicht Wunder wirkten, sowohl durch sittliche Reinheit lobenswerth als auch in allen Zweigen des Wissens wohl bewandert waren (II. 11).

Gott, lehrt Arnobius, ist unsichtbar und keinem Wesen begreiflich. Er ist der Urgrund, der Raum und die Dauer aller Dinge, unendlich, ungeboren, unsterblich, immerwährend, allein, den keine körperliche Form umschreibt, keine Schranke begränzt, ohne Qualität und Quantität, ohne Lage, Bewegung und Zuständlichkeit, von dem man überhaupt schweigen muß, weil er nicht mit sterblichen Worten bezeichnet werden kann (I. 34; conf. III. 12). Nicht einmal menschliche Tugenden dürfen ihm zugeschrieben werden (III. 19). Er ist die Quelle aller Dinge, der Hervorbringer der Geschlechter (saeculorum) und Zeiten; denn diese sind nicht durch sich selbst, sondern sie gehen aus seiner Ewigkeit in beständigem und unendlichen Zusammenhang hervor (I. 34). Aus seiner Ewigkeit entfaltet sich die Unendlichkeit der Zeiten (II. 72). Er ist der Weiseste und Gerechte, der Alles in seiner Vollkommenheit hervorbringt (II. 46). Wenn auch nicht Alles durch seinen Willen entsteht, wie z. B. die Uebel, so müssen wir doch annehmen, daß er um ihr Entstehen wußte; er ist ja allwissend (II. 54—55). Indeß, da die menschliche Empfin-

dung kein Maß für den Werth der Dinge ist, so werden wir auch nicht berechtigt sein, die sogenannten natürlichen Uebel in der Welt als solche an sich zu bezeichnen. Wir müssen überhaupt von der Meinung ablassen, als beziehe sich irgend etwas auf uns. Was immer geschieht, geschieht nicht des Einzelnen wegen, sondern bezieht sich auf's Ganze (I. 12).

Vom höchsten Herrn wurde uns Christus zugesandt (I. 42). Er war erhabener Gott, Gott der innersten Wurzel nach (Deus radice ab intima), Gott von unbekannten Reichen und er wurde vom Princip aller Dinge als rettender Gott geschickt (I. 53). Warum Gott Christus so spät sandte, wissen wir nicht (II. 74), vielleicht, weil das Menschengeschlecht gebrochener und schwächer geworden war und die Dinge, denen er zu Hilfe kam, gerade diese Zeit seiner Erscheinung forderten (II. 75). Er kam, um uns unsterblich zu machen (II. 62), denn bei ihm steht es, der Seele das Heil und die Fortdauer zu geben (II. 65—66), da sie nicht von Natur aus, sondern nur durch Gnade unsterblich ist (II. 32—36).

In Bezug auf die Seele, also in Bezug auf uns selbst, sind wir gleichfalls sehr unwissend. Wir wissen nicht, wer die Erzeuger der Seelen sind (II. 47. 51), welche offenbar nicht von Gott abstammen (II. 39—52). Ganz falsch und mangelhaft ist Platon's Lehre von der Seele (II, 15—30; II. 37). Wir glauben, daß die Menschenseelen mittlerer Qualität sind, nämlich von den ursprünglichen Dingen nicht erzeugt, dem Gesetz des Todes unterworfen, von geringen und schwachen Kräften; daß sie aber mit der Fortdauer beschenkt werden, wenn sie die Hoffnung eines so großen Geschenkes an Gott, ihren Urheber, knüpfen, der allein die Macht besitzt, eine solche Ausnahme von der Zerstörung zu machen (II. 53). Daher bleibt die Fortdauer der Seele wie ihr Ursprung ungewiß (II. 56—57).

Christus hat uns befohlen, Nachforschungen darüber zu unterlassen (II. 60), weil es nicht in unserer Macht steht, uns auf diese Dinge einzulassen (II. 61).

Hieronymus (cat. c. 80) bezeichnet Lactantius Firminianus als einen Schüler des Arnobius. Er war heidnischer Herkunft und wirkte eine Zeit lang am Hofe des Diocletian in Nicomedien als Lehrer der Rhetorik, trat jedoch gegen 303 zum Christenthum über und lieh

von nun an demselben seine Gelehrsamkeit und rhetorische Kunst. Nachdem er bereits in der Schrift „de opificio dei“ aus der Ausstattung des Menschen und wundervollen Einrichtung seines Leibes das Walten einer göttlichen Vorsehung gegen die Epicuräer nachzuweisen versucht hatte, verfaßte er schon im vorgerückten Alter seine sieben Bücher: „institutiones divinae“, in welchen die Gelehrten zur wahren Wissenschaft, die Ungelehrten zur wahren Religion geführt werden (inst. div. I. 1) und Wissenschaft und Religion selbst versöhnt werden sollen (ib. V. 1), weil die Religion ohne Wissenschaft nicht angenommen noch die Wissenschaft ohne Religion gebilligt werden kann (ib. I. 1). Er unternimmt demnach in diesem Werke eine wissenschaftliche Begründung des Christenthums, dessen Sache ihm bisher noch nicht genügend geführt worden zu sein scheint (ib. V. 1). In dem negativen Theil seiner Aufgabe, in der Bekämpfung und Widerlegung des Polytheismus, erscheint er weit glücklicher, als in dem constructiven, in der Begründung und Entwicklung des christlichen Lehrbegriffs, die sehr dürftig ausgefallen ist und worin uns nicht selten neben unzureichenden, ja geradezu platten Argumenten ein crasser Mangel des Verständnisses begegnet, was schon Hieronymus nicht unbemerkt lassen konnte (epist. 13. ad Paulin.). — Durch seinen reinen und fließenden Styl, durch seine leichte und elegante Darstellung hat sich Lactantius den Beinamen des christlichen Cicero gewonnen — einen Beinamen, der ihm nicht blos in Hinsicht der Form und Sprache gebührt, sondern den er auch dadurch verdient, daß er ebensowenig wie der alte Cicero mit seinen Gedanken in die Tiefe geht, sondern sich weit mehr in einer breiten, geschwätzigen Oberflächlichkeit gefällt. — Er scheint am Hofe Constantin des Großen, welcher ihn zur Erziehung seines Sohnes Crispus berufen hatte, bald nach 325 gestorben zu sein.[180])

---

[180]) Außer den oben erwähnten Werken verfaßte L. noch einen Auszug aus den Institutionen: „epitome institutionum ad Pentadium“; eine Abhandlung: „de ira dei“, worin er zeigen will, daß Gott in den Weltlauf thätig eingreife und nicht ohne Reaction gegen die Bösen verharre; endlich eine Schrift: „de mortibus persecutorum“. Ich citire nach der Ausgabe von le Brun und Dufresnoy; Paris 1748. 2 vol.

Da Lactantius selbst die christliche Lehre auf Gründe der Vernunft zu stützen unternimmt, so kann er einerseits von ihr nicht gering denken, andererseits aber muß er die Nothwendigkeit einer göttlichen Offenbarung und damit die Unzulänglichkeit des menschlichen Wissens festhalten.

So fordert er denn, daß jeder auf sein Urtheil und seine eigenen Sinne für die Erforschung der Wahrheit sich verlassen möge, damit er nicht wie ein vernunftloser, fremden Irrthümern glaubend, getäuscht werde. Dazu gab ja Gott die Vernunft, damit wir das Ungehörte erforschen und das Gehörte erwägen könnten. Nicht weil uns Andere in der Zeit vorausgingen, gingen sie uns auch in der Weisheit voraus, die nicht von den Ahnen in Beschlag genommen werden kann, sondern allen in gleicher Weise zugetheilt wird (inst. div. II. 8). Er behauptet dann, daß jeder Mensch aus der weisen Einrichtung der Welt die Existenz einer göttlichen Vorsehung zu erkennen vermöchte, indem es ja ganz unmöglich ist, daß dasjenige, was durch so wunderbare Vernunft besteht, ohne eine höhere Vernunft geworden sei (ib. I. 3) und daß man eben so klar die Einheit des göttlichen Wesens einsehen könne (ibid.), ohne jedoch zu einer Schätzung der göttlichen Kraft oder zur Erfassung seiner Größe und zum Begriffe seines Anfangs vorzudringen, denn wenn der menschliche Geist bis dahin in seinem Erkennen gekommen ist, dann steht sein Denken still, zaudert und ermattet und kann nicht weiter fortschreiten (ib. I. 7). Die volle Wahrheit, das Geheimniß des höchsten Gottes, kann weder Geist noch Sinn des Menschen begreifen, weil sonst zwischen ihm und Gott kein Unterschied wäre; daher denn auch Gott um den nach Wahrheit strebenden Menschen nicht länger dem Irrthum preiszugeben selbst seine Belehrung unternahm (ib. I. 1; II. 3). Nur ein Mittleres, eine mit Unwissenheit gemischte Erkenntniß kommt dem Menschen gemäß seiner Doppelnatur zu. Seine Wissenschaft nämlich gründet im Geiste, der aus dem lichtgeschmückten Himmel stammt; seine Unwissenheit ist Folge des Körpers, der von der dunklen Erde genommen ist (ib. III. 6). Nur die Meinung herrscht daher eigentlich in der Philosophie; denn alle seine Wissenschaft kommt dem Menschen nicht von Natur aus zu, wie Gott, sondern wird ihm nur von Außen mittelst sinnlicher Wahrnehmung zu

Theil (ib III. 3). — Das ganze dritte Buch der Institutionen, überschrieben: „vanitas philosophiae et philosophorum“ ist der Bekämpfung der Philosophie gewidmet. Ich tadle nicht das Streben nach Weisheit, heißt es hier, weil Gott diesen Trieb in die menschliche Natur legte, aber dies tadle ich, daß der Erfolg nicht dem Willen entsprach, da die Philosphen weder wußten, was das Wahre wäre, noch wie oder wo oder mit welchem Geiste es gesucht werden müsse. Während sie daher den menschlichen Irrthümern zu Hilfe kommen wollten, verfielen sie selbst in die Netze derselben. Die Philosophen konnten zwar gewandt reden, auf keine Weise aber wahr, weil sie die Wahrheit nicht von dem erlernten, welcher sie besaß. Nur dann, wenn sie ihre Unwissenheit bekannten, sprachen sie Wahrheit (ib. III. 1). Der Name der Philosophie enthält selbst schon, daß sie nicht Weisheit sei, indem er blos ein Streben nach Weisheit ankündigt. Wer aber erst nach Weisheit sucht, besitzt sie noch nicht. Indeß scheint sie nicht einmal durch dieses Studium gefunden werden zu können, da nach so langen Zeiten und bei der Anstrengung so vieler Geister sie nicht ergriffen wurde. So sind die Philosophen nicht einmal der Weisheit Beflieẞene (ib. III. 2).

Die Widersprüche der philosophischen Schulen unter einander benützt Lactantius um sie sich gegenseitig widerlegen zu lassen und daraus ihre Eitelkeit und Leerheit einsichtig zu machen (ib. III. 4—6). Als ein eclatantes Beispiel der Thorheit der Philosophie führt er die Lehre von den Antipoden auf, die er gänzlich mißversteht und zu welcher er bemerkt, daß es scheine, daß die Philosophen sich oft Scherz zu treiben erlaubten oder offenbar falsche Behauptungen aufstellten, um sich in ihrer Vertheidigung dialectisch zu üben (ib. III. 24; epit. c. 28). — Weil die Philosophen es auch in der Ethik zu keiner Uebereinstimmung brachten und das höchste Gut, welches in der Unsterblichkeit oder ewigen Glückseligkeit gegeben ist, nicht erkannten, so ist, da Logik und Physik keinen Bezug zum richtigen Leben haben, die ganze Philosophie eitel (inst. div. III. 6—7), die überhaupt nicht zu allen Zeiten gewesen und für alle Menschen berechnet ist (ib. III. 16 u. 25) und nicht, wie die wahre Religion eine Gesinnungsänderung bewirken kann, da ihre sittlichen Vorschriften, die ihre Urheber selbst nicht befolgten, als blos menschliche ungewiß sind und jeder höheren Auto-

rität ermangeln (ib. III. 15 u. 25—27; über die philosophische Moral conf. überhaupt ib. V. 15; VI. 5—6). In der christlichen Lehre vielmehr ruht alles Heil, alle Hoffnung und Weisheit der Menschen, welch letztere in der Erkenntniß und Verehrung Gottes besteht (ib. III. 28 u. 30). Und es gibt keine Vernunft oder Wissenschaft und kein Gesetz des sittlichen Lebens, wenn es nicht in dieser einzigen und wahren und himmlischen Weisheit niedergelegt ist, die den Philosophen unbekannt war; da, wie es nur einen Urheber und Lenker der Welt und eine Wahrheit gibt, so auch nur eine einzige und einfache Weisheit sein muß, weil, was immer wahr und gut ist, nicht vollkommen sein kann, wenn es nicht einzig wäre (ib. III. 15).[181]

Lactantius beruft sich auf die weise und wundervolle Weltordnung, um in ihr das Werk eines höheren Verstandes, einer göttlichen Vorsehung einsichtig zu machen (ib. I. 3) und sucht hierauf die Einheit Gottes nachzuweisen: Jeder erkennt, daß es nur Einer ist, der Alles dieses gründete und mit derselben Kraft beherrscht. Gott, als ewiger Verstand und in jeder Beziehung das Vollkommenste und Vollendetste, kann nur Einer sein; denn eine Mehrheit von Göttern würde die Macht eines Jeden schwächen. Könnte die göttliche Macht überhaupt getheilt werden, so wäre sie, wie alles Theilbare, auch der Auflösung und dem Untergange unterworfen, was aber von dem unzerstörbaren und ewigen Gott nicht gedacht werden kann. Könnte Gott die Welt nicht allein regieren, so wäre seine Kraft nicht vollkommen. Wenn er Sie durch Kraft und Entschluß aus Nichts zu schaffen im Stande war, so vermag er sie noch leichter zu regieren. — Nur mit der Einheit des Regierers der Welt ist ihre Ordnung und Harmonie

---

[181]) Mit den obigen Urtheilen über die Philosophie stimmt es nicht gut zusammen, wenn Lactantius (inst. div. VII. 7) meint, daß es leicht nachzuweisen wäre, daß beinahe die ganze Wahrheit unter die Philosophen und ihre Schulen vertheilt sei und daß kein Philosoph so leer und keine Schule auf so falscher Bahn war, daß sie nicht etwas Wahres einsahen. Aber indem sie aus Widerspruchseifer rasen und auch ihre Irrthümer vertheidigen, stoßen sie das Wahre bei Anderen um und nicht nur fanden sie nicht die Wahrheit, die sie zu suchen vorgaben, sondern sie verloren sie meistens durch eigene Schuld.

vereinbar, da bei vielen Herrschern alles aufgelöst und zusammenstürzen würde (ibid.). Für die Einheit Gottes erklären sich daher auch die Propheten, die vorzüglichsten Dichter, fast alle Philosophen, Hermes Trismegistos, die Bücher der Sibyllen und die Orakel des Apollo (ib. I. 4—7). — Gott allein ist der Ungeschaffene, der Anderes zerstören, aber nicht selbst zerstört werden kann; der daher immer sich gleich bleibt, weil er aus keinem Anderen entsprungen ist und von ihm abhängt. Vor ihm ist nichts, er selbst hat sich vor Allem aus sich selbst geboren (ipse ante omnia ex se ipso procreatus) und ist darum ein solcher, welcher er sein soll, leidensunfähig, unveränderlich, unverletzt, selig, ewig (ib. II. 8; I. 7).

Gott in seiner Einzigkeit ist nicht verlassen und einsam, da er Diener bei sich hat (ib. I. 7). Nämlich bevor Gott, in welchem die Quelle alles Guten war, das Werk der Welt begann, damit ein reicher Strom des Guten von ihm ausflöße, brachte er einen ihm ähnlichen, heiligen und unzerstörbaren Geist hervor[182]), welcher mit den Kräften (virtutibus) des Vaters geschmückt sein sollte. Und obschon er nach ihm noch unzählig andere geschaffen hatte, welche wir Engel nennen, so würdigte er doch nur diesen Erstgebornen, der durch väterliche Kraft und Majestät stark war, des göttlichen Namens. Ihn setzte er auch der ganzen Schöpfung vor und gebrauchte ihn zum Rathgeber und Künstler in der Aussinnung, Schmückung und Vollendung der Dinge (ib. II. 8; IV. 6).

Der Sohn Gottes ist das Wort oder die Vernunft Gottes, die übrigen Engel sind Geister Gottes. Diese gingen schweigend als Hauche Gottes (wörtlich aus der Nase — naribus — Gottes) hervor, weil sie nicht zur Verkündung seiner Lehre, sondern blos zu seinem Dienste geschaffen waren; jener aber entsprang mit Stimme und Klang aus dem göttlichen Munde als Wort, weil er der zukünftige Lehrer war, welcher die Lehren und Geheimnisse Gottes den Menschen vermitteln sollte (ib. IV. 8). Mit Recht wird er so genannt, weil Gott den von seinem Munde ausgehenden Geist des Wortes (vocalis spiritus), welchen er nicht im Mutterschooße, sondern im Verstande

---

[182]) Lactantius läßt auch die Engel und Menschen von Gott gezeugt sein (inst. div. I. 7; II. 9; VII. 5).

empfangen hatte, durch irgend eine unausdenkbare Kraft und Macht seiner Majestät in Gestalt faßte, damit er durch eigenen Sinn und eigene Weisheit existirte. Ebenso hat er seine anderen Geister zu Engeln gebildet. — Unsere Geister sind auflösbar, weil wir sterblich sind. Gottes Geister aber leben und dauern und empfinden, weil er selbst unsterblich und der Spender der Empfindung und des Lebens ist. Wenn schon unsere Worte, obwohl sie mit Luft vermischt werden und hinschwinden, in Buchstaben gefaßt meistentheils fortdauern, um wie viel mehr ist anzunehmen, daß das Wort Gottes in Ewigkeit bleibe und mit Empfindung und Kraft, welche sie von Gott dem Vater ableitete, wie der Fluß von der Quelle, ihm gegenwärtig sei (ib. IV. 8).

Treffender ist für den Sohn der Name Logos, als Wort, weil Logos sowohl Wort als Vernunft bedeutet (ib. IV. 9). Mit der Annahme des Sohnes sind aber nicht zwei Götter behauptet, denn Vater und Sohn sind Eins. Wenn der Vater den Sohn liebt und Alles ihm zutheilt und wiederum der Sohn dem Vater getreulich folgt und nichts will, als was der Vater will, so können nicht zwei behauptet werden, da Substanz, Wille und Treue nur eins ist. Der Sohn ist durch den Vater und der Vater ist durch den Sohn und Eine Ehre, wie Einem Gott, ist beiden zu zollen (epit. 37). Wenn wir Gott den Vater und Gott den Sohn nennen, so nennen wir nicht verschiedene Götter, noch trennen wir den Einen von dem Andern, weil weder der Vater ohne den Sohn sein noch der Sohn vom Vater geschieden werden kann, da ja der Vater ohne Sohn nicht Vater genannt noch der Sohn ohne Vater erzeugt werden kann. Wie daher der Sohn den Vater und der Vater den Sohn bewirkt, so ist jedem von beiden ein Verstand, ein Geist, eine Substanz: aber jener gleicht dem überströmenden Quell, dieser dem entspringenden Fluß; jener ist wie die Sonne, dieser wie der von der Sonne geworfene Strahl (inst. div. IV. 29). Beide werden mit Recht nur für Einen Gott gehalten, weil alles, was im Vater ist, auf den Sohn überfließt und umgekehrt alles, was dieser in sich trägt, vom Vater herabsteigt (ib. IV. 29).

Vom heiligen Geist geschieht keine deutliche Erwähnung. — In der Trinitätslehre wird des Lactantius Mangel an speculativer Be-

gabung erst recht offenbar. Seine Darstellung derselben ist nicht blos unvollständig, sondern in Hinsicht auf die Entwicklung, die sie bereits im kirchlichen Bewußtsein genommen hatte, als ein Rückschritt zu bezeichnen.

Da Gott Alles aus Nichts schuf, so ist er der Urheber der Materie und der aus ihr bestehenden Dinge. Wenn der Mensch nur aus dem Gegebenen etwas zu machen im Stande ist, weil er durch seine Sterblichkeit schwach und durch seine Schwäche nur von begrenzter Macht ist, so bringt Gott aus dem Nichts hervor, weil er durch die Ewigkeit stark und durch die Stärke von unendlicher Macht ist. In ihm und aus ihm selbst ist Alles. Ehe er die Welt schuf, schuf er die Materie, um aus ihr jene zu bilden. Wäre etwas vor ihm oder ohne ihn, so würde er die Macht und den Namen Gottes verlieren. Würden zwei Principien, Gott und die Materie, angenommen, so würden sie sich begränzen und bestreiten. Die Natur des Ewigen, woraus Alles, wie aus einem Quell herabfloß, muß vielmehr einfach und es muß darum entweder Gott aus der Materie oder die Materie aus Gott entstanden sein. Dieser ist intelligent (sensibile), jene empfindungslos. Die Macht etwas zu thun kann aber nur in dem Empfindenden, Wissenden, Denkenden und Bewegten sein; weil jedem Werke die berechnende Vernunft und der verursachende Wille vorausgehen muß. So kann Gott nicht aus der Materie entstehen, weil das Intelligente nicht aus dem Sinnlosen, das Weise aus dem Thörichten, das Leidensfreie aus dem Leidenden, das Körperlose aus dem Körperlichen entstehen kann, sondern die Materie ist aus Gott. — Die Materie als ein Körper wird durch Einwirkung von Außen bestimmt und ist daher auflöslich und des Unterganges fähig. Was aber untergeht, muß entstanden sein und eine Ursache seiner Existenz haben, d. h. einen intelligenten, voraussehenden und des Thuns kundigen Urheber, nämlich Gott. — Wäre die Materie von Ewigkeit, so könnte sie nicht unveränderlich sein und es könnte demnach nichts aus ihr gebildet werden, weil Alles, was die Hand des Künstlers aufnimmt, zerstört und verändert wird; sie wäre darum gar nicht einmal die Materie. Die Materie hatte aber damals ein Ende, als die Welt aus ihr gebildet wurde und muß darum, weil sie sich als veränderlich erweist, auch einen Anfang haben, den sie nur aus Gott genom-

men haben kann (ib. II. 8). — Um festzuhalten, daß wir in der Welt und Natur nur die That göttlicher Kraft vor uns haben, steht Lactantius nicht an, mit Seneca zu behaupten, daß die Natur selbst Gott sei (ib. II. 9). — Die Vernunft, wodurch die Welt besteht und regiert wird, beweist, daß sie gemacht wurde, weil allem Gemachtem die Vernunft vorausgeht und das, was nicht gemacht ist, keine Vernunft hat (ib. VII. 3).

Gott schuf nun die Welt nicht um seiner selbst willen, weil er ohne die Welt sein kann und alles, was darin ist und erzeugt wird, nicht braucht, sondern um des Menschen willen, den er allen seinen Werken vorsetzte (ib. VII. 4—5). Der Zweck des Menschen in der Welt ist aber die Erkenntniß und Verehrung Gottes. Durch sie sollte er gerecht werden und durch die Gerechtigkeit als Lohn die Unsterblichkeit empfangen, damit er ewig Gott diene (ib. VII. 6; III. 10; epit. 7). Zu diesem Behufe mußte auch die Welt und der Mensch eine entsprechende Einrichtung erhalten. Die erstere mußte aus entgegengesetzten, aus guten und bösen Elementen bestehen; der letztere mit Vernunft und freiem Willen ausgerüstet sein, damit er das Gute vom Bösen unterscheiden und jenes anstreben und ergreifen, dieses meiden könnte; denn nur dadurch vermag er tugendhaft und gerecht und der Unsterblichkeit würdig zu werden (ib. VII. 4).

Wenn nicht der Gegensatz vorhanden wäre, so könnte auch keine Tugend sein, die nur aus der Vergleichung mit dem Bösen erkannt wird und nach seiner Hinwegnahme gleichfalls hinwegfallen würde. So hat demnach Gott, als er das Gute anordnete und die Tugend gab, auch das Entgegengesetzte, womit sie kämpfen sollte, eingesetzt. Wenn der Feind und der Kampf fehlt, ist kein Sieg möglich, ohne diesen aber giebt es weder Ruhm noch Lohn. Wie könnte z. B. Geduld ohne Leiden sein? wie Treue gegen Gott ohne die Versuchung? Wenn es überhaupt Tugend ist, gegen das Böse und die Sünde zu streiten, so kann ohne diese die Tugend nicht bestehen. Wie keine Tugend, so ist auch keine Weisheit ohne diesen Gegensatz möglich, weil sich diese erst in der Vermeidung des Bösen und Auffindung des Guten bethätigt. Daher hat Gott mit dem Bösen auch ein scheinbar Gutes — verschiedene Annehmlichkeiten und Genüsse — und umgekehrt mit dem Guten ein scheinbar Böses — Sorgen, Leiden und Arbeit — verbunden, damit der Geist zum Vernunftgebrauche angeregt werde

und mehr mit den Augen des Geistes als des Körpers sehe (ib. VII. 5; V. 7).

So machte denn Gott aus den zwei entgegengesetzten Elementen von Wasser und Feuer, deren Wesen Feuchtigkeit und Wärme ist, die Welt. Ihr Gegensatz reflectirt sich im Unterschied des mit leuchtenden Sternen geschmückten Himmels und der finstern Erde, an den Himmelsgegenden und Jahreszeiten, in Tag und Nacht, am männlichen und weiblichen Geschlechte, am Leben und Tod und erreicht in den Factoren des Menschen, in Seele und Leib, gleichsam seine höchste Steigerung (ib. II. 9 u. II. 12). Der Mensch besteht aus Seele und Leib, d. h. aus Himmel und Erde, da die erstere, womit wir leben, aus dem Himmel und von Gott entsteht und der letztere aus der Erde gebildet wurde.[183]) — Wenn daher Lactantius hie und da sich dahin äußert, als sei der Geist göttlicher Natur (ib. II. 13; VII. 12), so haben wir darunter blos zu verstehen, daß er aus derselben Substanz, aus welcher der Himmel gebildet wurde, gemacht sei, nämlich aus Feuer und Wärme.[184]) Diese Substanz ist zart und entflieht der Berührung und Anschauung, hat nichts Festes und ist nicht irdisch wägbar (ib. VII. 12). — So ist demnach der Mensch, sowie die Welt, selbst aus Licht und Finsterniß, aus Leben und Tod, aus verschiedenen und widerstreitenden Dingen gemacht, damit sie in ihm miteinander kämpfen sollten und die aus Gott entstandene Seele, wenn sie den dem Tode verfallenen Leib besiegt, das Geschenk der Unsterblichkeit im Sinne der ewigen Glückseligkeit empfange; denn der Tod der Seele kann nur in der Verwerfung bestehen, da sie von Natur aus unsterblich ist. — Von dieser Verbindung von Himmel und Erde im Menschen nimmt den oberen Theil das Göttliche, die Seele ein, welche die Herrschaft über den Leib hat; den untern aber das Teuflische, der Körper, der wie die Erde dem Himmel, so der Seele unterworfen sein muß (ib. II. 13).

Aus allen dem geht hervor, daß Lactantius einen eigentlichen Dualismus nicht lehre, indem er ja die ganze Schöpfung

[183]) inst. div. II. 13: anima ex deo oritur.

[184]) ib. II. 10: Materia animae est in calore; ib. II. 13: anima est ignis. conf. ib. VII. 12.

auf das eine göttliche Princip zurückführt und den Gegensatz in ihr von vorneherein nicht als einen ethischen, sondern als einen physikalischen denkt, der aber dem ethischen Leben zur nothwendigen Grundlage gegeben ist. Die Urelemente selbst sind nicht absolut verschieden, weil sie sonst nicht einmal in der Welt vereinigt werden könnten. Der eigentliche Unterschied in der Welt, der des Guten und Bösen, ist kein ursprünglicher, sondern ein gewordener und zwar ein Unterschied, der nicht in der bewußtlosen und unfreien Natur, sondern erst in den bewußten und freien Geistern Existenz hat. Das Böse entsteht erst, wenn der Geist sich dem niedrigen Princip des Leibes und seinen Antrieben unterordnet. — Dagegen spricht es nur scheinbar, wenn Lactantius die Erde und den aus ihr gewonnenen Körper das Teuflische nennt, oder sagt, daß dem Leib das Böse anhänge (de ira dei c. 15), denn damit verknüpft sich ihm eine eigene Ansicht. Er lehrt nämlich, daß von den Geistern, die Gott sich erschuf, derjenige, den er sogleich nach dem Sohne hervorbrachte, die Anlage des göttlichen Ursprungs nicht bewahrte, indem er diesen um seine hohe Stellung beneidete und sich durch Neid wie von Gift angesteckt mit seinem Willen zum Teufel machte (inst. div. II. 8). Ihm, der schon vor der Weltschöpfung sündigte und fiel, wies Gott den unteren und nächtigen Theil der Schöpfung, die Erde, zum Wohnsitze an, während er selbst im Himmel thronte (ib. II. 9). Nur in diesem Sinne, als Wohnung und Schauplatz des Satans, nennt Lactantius die Erde und den Körper teuflisch. Erst, seitdem Satan als Gegner Gottes sich erhoben hat, kann man von zwei Principien im ethischen Sinne reden, wovon das erste, Gott, das höchste Gut verleiht, das andere vom Himmlischen abruft, ins Irdische versenkt und den ewigen Tod verhängt (ib. VI. 6).

Nachdem die Welt fertig war, konnte der Mensch in sie eintreten; er ist darum Gottes letztes Geschöpf (ib. II. 8), dessen lebendiges und empfindendes Bild er sein sollte (ib. II. 2). Der Mensch ist das einzige himmlische und göttliche lebendige Wesen (animal), das mit aufwärts gerichtetem Körper, empor schauendem Antlitz und aufrechter Stellung seinen Ursprung aufsucht und gleichsam die Niedrigkeit der Erde fliehend zur Höhe strebt, weil er fühlt, daß er das höchste Gut im Höchsten suchen müsse und eingedenk seiner erhabenen Stellung, womit ihn Gott ausgezeichnet, zu seinem Urheber aufblickt; welchen

Aufblick Hermes Trismegistos ganz richtig θεωρία nannte, da die menschliche Weisheit in der Erkenntniß Gottes besteht (ib. VII. 9). Wegen dieses Schauens in die Höhe haben die Griechen den Menschen ἄνθρωπος genannt (ib. II. 1). — Ihm ordnete Gott alles Lebendige unter, ihn selbst aber unterwarf er sich. Nur der Religion wegen hat der Mensch den aufwärtsgekehrten Blick, ohne sie hat er keine Beziehung zum Himmel. Wer der Religion entsagt, wirft sich zur Erde nieder, wird zum Thier und sagt sich von der Menschheit los (ib. VII. 5), denn darin besteht das Eigenthümliche und Auszeichnende des Menschen, daß er Gott erkennen, d. h. Religion haben kann; während er alles übrige, selbst die Vernunft, mit dem Thiere theilt (ib. II. 3; III. 10; VII. 9). Gott setzte den Menschen nackt und wehrlos auf die Welt und bewaffnete ihn nicht äußerlich, was seiner leiblichen Schönheit nur hinderlich gewesen wäre, sondern innerlich, indem er ihm Vernunft, Empfindungs- und Sprachvermögen gab, wodurch er sich verschaffen konnte, was ihm seine körperliche Ausstattung verweigert hatte (de officio dei 1, 76). — Der Leib ist für den himmlischen Geist nur ein Gefäß, welches dieser zu seiner Wohnung braucht (inst. div. II. 13); das Wesen des letzteren aber ist unbegreiflich und schwer ist es, seinen Sitz im Leibe näher anzugeben. Er scheint sich im Gehirn zu befinden und sobald er nachdenkt, in die Brust herabzusteigen, um aus den in ihr verborgenen Schätzen sich Rath zu erholen. — Er ist von solcher Beweglichkeit, daß er nicht einmal im Schlafe ruht und so schnell, daß er im Moment die Welt durchwandert und alles, wie entfernt es auch immer sein mag, vor sich hinstellt. Es darf sich daher Niemand mehr wundern, wenn der göttliche Verstand alle Theile der Welt durchdringt und Alles regiert und ordnet, überall gegenwärtig und nach allen Seiten hin ergossen ist, da schon der menschliche Geist innerhalb seines Körpers eine solche Macht besitzt. Der Geist erfaßt sich selbst nicht, weiß seinen Sitz nicht und begreift nicht, wie er, der Unkörperliche, mit dem Körper verbunden ist (de opific. dei 8, 91; 16, 116). Die Seele ist erst der eigentliche Mensch, der innerhalb seiner Sichtbarkeit verborgen ist (ib. 19, 122). Sie ist von Natur aus unsterblich, weil sie als ihren Zweck die Gottesverehrung oder Religion hat, wodurch sie des höchsten Gutes, der ewigen Glückseligkeit, sich würdig machen soll (inst. div. VII. 6—8).

Lactantius bringt verschiedene Beweise für die Unsterblichkeit und sucht die Einwürfe des Lucretius zu widerlegen.

Wie Gott unsichtbar ist und doch existirt, so kann auch die Seele nach ihrem Austritt aus dem Leben unsichtbarer Weise noch fortbestehen. — Für die Ewigkeit der menschlichen Seele aber spricht entschieden, daß der Mensch, wie kein anderes Thier, die Gotteserkenntniß besitzt, daß er allein das himmlische Element, nämlich das Feuer, welches das Element des Lichtes und Lebens ist, gebraucht; daß die Tugend, die nur der Mensch besitzen kann, wenn es blos ein irdisches Leben geben würde, schädlich wäre, weil sie uns die Vergnügen fliehen und die Mühseligkeiten aufsuchen und ertragen lehrt; denn soll der Tugendhafte nicht einem Narren gleich kommen, so muß die Tugend ein größeres Gut, als alle irdischen Freuden sind, im Gefolge haben, welches nur die ewige Glückseligkeit sein kann. Wie Gott ewig ist, so sind es auch seine Güter, die er den Frommen schenkt. — Wenn alle Werke des Körpers deßhalb sterblich sind, weil er es selbst ist, so beweist umgekehrt die Unsterblichkeit der Werke des Geistes seine eigene Unsterblichkeit. Nicht minder weist darauf sein Begehren nach Ewigem hin und sein Ursprung aus dem ewigen göttlichen Geist u. s. f. (inst. div. VII. 9—13).

In Bezug auf die Entstehung der Seele huldigt Lactantius dem Creatianismus. „Weder aus beiden Eltern noch aus dem einen von ihnen werden die Seelen gepflanzt. Der Körper kann aus Körpern hervorgehen, weil von beiden Eltern dazu beigetragen wird; von der Seele kann die Seele nicht entstehen, weil aus einer zarten und unfaßlichen Sache nichts abgehen kann. Gott einzig und allein gebührt die Macht Seelen zu pflanzen (de opif. dei 19, 121—122).

Zu seinen unsterblichen Geistern konnte Gott noch zahllose Seelen erschaffen, sowie er ja auch die Engel erzeugte, denen ohne irgend eine Gefahr und Furcht vor Uebeln die Unsterblichkeit besteht. — Er schuf demnach noch eine unendliche Menge von Seelen, die er mit schwachen und gebrechlichen Körpern verband und zwischen Gut und Bös in die Mitte stellte, damit sie tugendhaft sein könnten und die Unsterblichkeit nicht auf bequeme Weise erlangten, sondern den unaussprechlichen Lohn des ewigen Lebens mit Schwierigkeit und Mühen erreichten (inst. div. VII. 5). Aber schon das erste Menschenpaar, verführt

durch die Lügen des Satans, bewährte sich nicht und verfiel mit seiner ganzen Nachkommenschaft dem Tode (ib. II. 13). Als die Zahl der Menschen immer mehr zunahm, schickte Gott in seiner Vorsorge, damit der Satan durch seine Nachstellungen ihr Geschlecht nicht gänzlich zu Grunde richte, Engel zu ihrem Schutz und Unterricht herab. Diesen, die freien Willen besaßen, verbot er, sich mit dem Schmutz der Erde zu beflecken, weil sie sonst die Würde der himmlischen Wesenheit verlieren und keine Vergebung hoffen dürften. Satan aber verführte sie zum Umgange mit den Weibern der Menschen und machte ihre Nachkommen, die weder Menschen noch Engel waren, zu seinen Dienern. So entstand ein himmlisches und irdisches Geschlecht von Dämonen. Sie sind die unreinen Geister, die Urheber der Uebel, welche die ganze Erde durchschweifen und ihren Trost in der Verführung der Menschen finden (ib. II. 14). Sie vermögen jedoch nur jenen zu schaden, die Gottes Hand nicht beschützt (ib. II. 15). Sie sind die Urheber der Astrologie, Mantik, des Orakelwesens, der Nekromantie und Magie, nehmen für sich den Namen und die Verehrung Gottes in Anspruch und suchen auf alle Weise die Menschen vom wahren Gott abzuführen, zu welchem Zwecke sie sogar Wunder wirken (ib. II. 16), was jener alles geschehen läßt, damit die Guten im Kampfe mit dem Bösen sich bewähren und er einige habe, die er strafe, andere, die er belohne (ib. II. 17). Denn Gott ist nicht ohne Affecte, ohne die Bewegungen des Zornes und der Gnade (ib. II. 18; de ira dei c. 15—17); die Weltregierung ist sein würdiges Amt. Wenn Gott sich nicht bewegen würde, so wäre er gar nicht, da die Bewegung die Eigenthümlichkeit des Lebendigen ist. Und ferner, welche Seligkeit könnte in ihm sein, wenn er immer ruhig und unbeweglich verharrte? Wenn er für die Bittenden taub, für die Verehrenden blind wäre? Es gibt nichts Gottes Würdigeres und Eigenthümlicheres als die Vorsehung, ohne die er seine ganze Gottheit verlieren würde (de ira dei 4, 131—132).

Beim Herannahen der letzten Zeiten schickte Gott seinen Sohn, den er schon von Ewigkeit her zur Rettung der Menschen bestimmt hatte, um das goldene Zeitalter und die flüchtig gegangene Gerechtigkeit zurück zu führen und das Menschengeschlecht von den größten und immerwährenden Irrthümern zu befreien (inst. div. V. 7). Er sollte allen Völkern das Geheimniß des einzigen und wahren Gottes enthüllen (ib. IV. 12).

Er war Gott und Mensch und zwischen beiden gleichsam in die Mitte gestellt, um die Menschen zu Gott zu führen. Wäre er nur Gott gewesen, so hätte er den Menschen nicht Beispiele der Tugend darbieten können; wäre er nur Mensch gewesen, so hätte er nicht die nothwendige Autorität und Kraft besessen, um die Menschen zur Gerechtigkeit zu veranlassen (ib. IV. 25).[185])

Weil Gott in sechs Tagen Alles schuf, wird auch die Dauer der Welt 6000 Jahre sein, da nach den Propheten ein Tag des Herrn tausend Jahre sind. Und wie er in jenen sechs Tagen so große Dinge zu schaffen bemüht war, so muß Religion und Wahrheit auch in diesen 6000 Jahren, wo die Bosheit vorwiegt und herrscht, thätig sein. Wie dann der Herr nach der Vollendung der Werke am siebenten Tag ausruhte und ihn segnete, so wird auch auf der Erde mit dem sechsten Jahrtausend alle Bosheit vertilgt werden und tausend Jahre lang die Gerechtigkeit herrschen und Friede und Ruhe von den Mühen, die die Welt jetzt erträgt, eintreten. — Und wie Gott, nachdem er, was zum Nutzen des Menschen war, vollendet hatte, diesen selbst zuletzt am sechsten Tage schuf und ihn in diese Welt, wie in ein wohleingerichtetes Haus einführte, so wird am sechsten großen Tage der Geschichte der wahre Mensch durch das Wort Gottes gebildet, d. h. das heilige Volk wird durch Gottes Lehren und Gesetze zur Gerechtigkeit erzogen. Und wie er sterblich und unvollkommen aus der Erde gebildet wurde, damit er 1000 Jahre in dieser Welt lebte, so wird jetzt aus diesem irdischen Zeitalter der vollkommene Mensch gebildet, daß er belebt von Gott in dieser Welt 1000 Jahre hindurch herrsche (ib. VII. 14).

Lactantius spricht hierauf von den Zeichen, die den letzten Dingen vorausgehen, erzählt von gewaltigen und verheerenden Kriegen, von dem Auftreten eines großen Propheten, der viele Menschen wieder zu Gott ruft, aber durch einen in Syrien aufstehenden König, der vom Teufel erzeugt ist und sich selbst Christus und Gott nennt, vom Antichrist nämlich, getödtet wird. Nach drei Tagen steht er aber wieder auf und wird in den Himmel entrückt. Darauf wüthet Antichrist 42 Monate lang gegen die Getreuen Gottes und verführt viele durch

---

[185]) Ueber die Christologie des Lactantius vergl. Dorner i. a. W. I. 777 ff.

seine mit Hilfe des Teufels gewirkten Wunder. Allmählig sondern sich die Gerechten von den Bösen ab und fliehen auf einen einsamen Berg, wohin ihnen Antichrist nachzieht, um sie zu vertilgen. Da steigt auf ihr Flehen Christus mit seinen Engeln vom Himmel herab und vernichtet den Antichrist und fast seinen ganzen Anhang in blutigen Schlachten. Nur einige Völker blieben verschont, um in der jetzt folgenden Zeit zum Triumphe der Gerechten zu dienen. Der ganze Erdkreis kommt zur Ruhe, nachdem er so lange die Knechtschaft der Bosheit und Ungerechtigkeit ertrug. Hierauf öffnen sich die Pforten des Hades, in welchem bisher alle Seelen verweilen mußten und hält Christus über die, die im Glauben verharrten, das Gericht, um, wenn sie dessen würdig wären, sie in's tausendjährige Reich aufzunehmen. Eine heilige Stadt wird inmitten der Erde errichtet, worin Christus mit den Gerechten verweilt. Alle Finsternisse werden von der Welt hinweggenommen, der Mond leuchtet mit der Klarheit der Sonne, diese empfängt ein siebenmal stärkeres Licht; kurz, es kehrt das goldene Zeitalter, wovon die Dichter gesungen haben. Satan, das Haupt der Dämonen, welcher während dieser tausend Jahre in Ketten lag und unfähig war gegen das Volk Gottes Böses zu ersinnen, wird gegen das Ende dieser Zeit noch einmal los und reizt die Völker, die unter der Botmäßigkeit der Gerechtigkeit waren, zu einem Krieg gegen die heilige Stadt. Sie werden aber gänzlich niedergeworfen, indem Gott vom Himmel her sie innerhalb drei Tagen in gräßlicher Weise vertilgt. So ist dann nur mehr das Volk Gottes auf der Erde. Sind aber die tausend Jahre voll geworden, so wird Gott die Welt erneuern, die Erde verändern und die frommen Menschen zur Aehnlichkeit der Engel erheben, damit sie ihm in Ewigkeit dienen. Zu derselben Zeit findet auch die zweite und allgemeine Auferstehung statt, wo alle mit verwandelten unzerstörbaren Leibern wieder bekleidet werden, die bei den Verworfenen für die Martern des ewigen Feuers ausreichend sind (ib. VII. 15—26).

Erst in Augustinus erhielt Tertullian einen Nachfolger, auf den das volle Erbe seines reichen Geistes überging, ohne daß jedoch damit die Weite dieser großen Natur schon ausgefüllt worden wäre. Tertullian wird in Augustinus wiedergeboren, aber nur als eine Seite seines Wesens, nämlich als jener substanziale Naturgrund, auf

dem diese Persönlichkeit sich erbaut und aus dem sie ihre Gediegenheit und Stärke, die Energie des Willens, eine unverwüstliche Frische und unermüdliche Thatkraft schöpft; aus dessen Tiefen ihr die Dämonen der Leidenschaft aufsteigen, aber auch der Stoff zu ewigen Gedanken — die Genialität gewonnen wird. Das Substrat oder die Materie in Augustinus ist Tertullian, jener Factor seines Wesens, der ihn in einer überschäumenden Jugend über die Schranken der Zucht und Sitte hinausdrängt, der mit einer üppigen Phantasie die Klarheit und angeborne Schärfe seines Denkens trübend überwuchert, so daß sein Geist in eine bildliche Anschaulichkeit gebannt wird, vermöge welcher ihm alles Reale und demnach auch Gott als körperlich erscheint (conf. V. 10; VII. 1) — jener Factor, der zuweilen in einer harten und schneidenden Polemik hervortritt, dessen kaum verhaltene Gluth namentlich im Kampfe gegen die Donatisten in hellen Flammen als kirchlicher Zelotismus hervortrieb und der ihm endlich jene verletzende Herzenshärte abwirft, mit welcher seine Prädestinationslehre abgefaßt ist. Aber ohne einen solchen Grund ist keine große Persönlichkeit möglich; denn das, was uns in einer solchen als die Quelle ihrer Sünden und Schwächen erscheint, ist noch weit mehr die Quelle ihrer Tugenden und Stärke. — Und doch geht neben allem dem wieder ein weiblicher Zug durch diese männliche Gestalt, der die Fesseln ihrer Strenge sprengt und ein weiches und tiefinniges Gemüth erscheinen läßt, der ihren Trotz in Demuth, ihren Zorn in Liebe und das, was bei Tertullian als unruhige Hast hervortrat, in Sehnsucht verwandelt. Dann gewinnt es auf einen Augenblick den Anschein, als sei diese reiche kräftige Natur arm und schwach; aber so wunderbar ist sie angelegt, daß sie in ihrer Armuth und Schwäche noch weit größer erscheint, als in ihrem Besitz und in ihrer Stärke, ja daß ihre Armuth ihr Besitz und ihre Schwäche ihre Stärke wird. Denn untersucht man genauer, was Augustin's reiche Anlagen auch im Taumel eines wüsten Treibens nicht verschütten ließ, sondern sie zu jener herrlichen Entfaltung reifte, wodurch er zu einer so einzigen und eminenten welthistorischen Erscheinung wurde, so ist es gerade das Erbtheil seiner Mutter, das Weibliche in ihm, was seine Erziehung vollendet. Man findet sich unmittelbar an den platonischen Eros erinnert, welcher nach der tiefsinnigen Anschauung des Philosophen

der Erzieher jeder großen Natur ist, wenn man aus Augustin's Lebensgang wahrnimmt, wie das Gefühl eines großen Bedürfnisses ihn nimmermehr verläßt, wie auch inmitten des Genusses die Sehnsucht seiner Seele nicht zum Schweigen gebracht werden kann, wie ihn vielmehr das Verlangen nach einem unbekannten namenlosen Gut verzehrt und auf seinen Bahnen vorwärts zieht. Also das Ewig-Weibliche, weil das Ewig-Empfängliche der menschlichen Natur, die Sehnsucht, die nicht blos das Zeichen der Dürftigkeit, sondern auch des Reichthums ist, weil in der Größe des Begehrens ein Maaß für die Tiefe des Begehrenden erscheint, diese Tochter der Armuth und des Reichthums wurde auch für Augustinus der leitende Genius seines Lebens. Er selbst deutet darauf hin, wenn er den Grund seiner Verirrungen in der Schwäche derselben findet: „Noch liebte ich nicht und begehrte doch zu lieben und haßte mich selbst, weil ich bei einem tieferen Bedürfniß doch zu wenig bedürftig war (conf. III. 1). Aber ruhelos bleibt unser Herz, o Gott, bis es nicht in Dir Ruhe gefunden hat (ib. I. 1). Ich habe Dich spät geliebt, alte und doch neue Schönheit, ich habe Dich spät geliebt! Und sieh Du warst in mir, ich aber war außen und suchte dort Dich und stürzte mich häßlich in Deine schöne Schöpfung. Mit mir warst Du; aber ich war nicht mit Dir. Ferne hielt mich von Dir, was gar nicht wäre, wenn es nicht in Dir sein würde. Du riefst lauter und lauter und durchbrachst meine Taubheit; Du leuchtetest strahlender und strahlender und schlugst meine Blindheit; Du wehtest und ich sog den Odem ein und athme nun in Dir. Ich kostete Dich und dürste und hungere. Du hast mich berührt und ich entflammte zu Deinem Frieden (conf. X. 27)."

Alle wahrhafte geistige Größe ist nicht blos das Geschenk der Geburt, sondern auch das Werk der eigenen That, wie sich überhaupt mehr im Werden als im Sein die Hoheit einer Natur kundgibt; und nicht so fast das, was Einer von Haus aus ist, als vielmehr das, wozu er sich selbst macht, sein eigenstes Besitzthum ist. — Auch Augustinus war es nicht beschieden von Jugend auf fertig zu sein. Nicht in der Zurückgezogenheit, im Lärme der großen Welt erwuchs dieser Charakter. Ihn warf sein Gemüth und Schicksal in die vollsten Wogen des Lebensstromes, schenkte ihm in Lust und Leid das Höchste

und damit eine Universalität der Erfahrung und des Empfindens, die ihm das Verständniß für alle Seiten des Daseins erschloß und ihn nicht abstract, sondern aus dem Leben heraus denken ließ. So wurde seine Weltanschauung nicht ein Werk des bloßen Verstandes, sondern auch eines vielbewegten Gemüthes, in dem alles die Farbe und Wärme der Wirklichkeit trägt. Er lehrt nichts, was er nicht in sich selbst erlebt hätte.

Aurelius Augustinus, geboren am 13. November 354 zu Thagaste in Numidien, war der Sohn eines heidnischen Vaters und einer christlichen Mutter. Nachdem er einen seinen ungewöhnlichen Anlagen entsprechenden Unterricht genossen hatte und zuletzt in Karthago zum Rhetor gebildet worden war, trat er zuerst in seiner Vaterstadt als Lehrer der Grammatik, hierauf in Karthago selbst als Lehrer der Beredsamkeit auf; später siedelte er in gleicher Eigenschaft nach Rom über und da er sich auch hier nicht recht behaglich fand, bewarb er sich um eine Lehrstelle der Rhetorik in Mailand (384). — Wie Augustinus auf der Bahn seines sittlichen Wachsthums nicht gerade aus fortschritt, sondern zahllosen Abwegen verfiel, so hatte auch seine intellectuelle Entwicklung mit vielen Hindernissen zu kämpfen. Aber so groß ist er, daß selbst seine Sünden und Irrthümer die Stufen zu seiner Erhebung werden; denn was eine gewöhnliche Natur erdrückt hätte, das rief nur den Widerstand der seinigen um so kräftiger hervor, so daß ihm selbst jede Wunde zur Stärkung, jede Niederlage zum Siege verhalf. So erwacht er allmählig aus den Genüssen und Verirrungen seiner Jugend wie aus einem bösen Traum und wirft endlich alle seine fesselnden und täuschenden Gestalten von sich. Nirgends mehr als in seinem Leben zeigt sich die Wahrheit von Lessing's Wort: Es ist nicht wahr, daß die gerade Linie die kürzeste ist. Augustinus hat trotz der Abwege, in die er verirrte, ein so weit gestecktes und hohes Ziel erwandert, wie schwerlich ein Anderer, den sein Schicksal in eine gerade Laufbahn einschränkte. Je mehr Sünde und Irrthum ihre Fesseln um ihn warfen, desto mächtiger arbeitete seine bessere Natur in ihm und während er auf der Oberfläche und Breite zurückgeblieben schien, schritt er immer mehr in der Tiefe fort. — Anderen erlaubt ein anscheinend freundliches Geschick aus sich herauszugehen und in der Freude des Daseins sich zu

verlieren, er wurde immer mehr genöthigt, sich mit sich selbst zu beschäftigen. Aber eine solche Zurückziehung der Thätigkeit eines großen Geistes auf sich selbst ist kein Verlust für die Welt, denn was er sich selbst erarbeitet, geht als ein reicher Segen auf sie über.

Augustinus war von Geburt aus ein Heide, die Mutter jedoch hatte in ihm auch einen christlichen Saamen gesäet, so daß ihm Christus stets als ein hohes Ideal vor dem Geiste stand (confess. III. 4; VII. 5). In seinem neunzehnten Jahre fiel ihm Cicero's Hortensius in die Hände und von dem hohen Lobe, das hier der Philosophie gesprochen wird, begeistert, erhob er sich über die sinnlichen Triebe und ehrgeizigen Strebungen, die sein Herz erfüllten, zu dem Verlangen nach tieferer Erkenntniß und Weisheit. Er sah sich zu diesem Endzweck die hl. Schrift an, aber er fand sie ungenießbar und unverständlich. So kam es, daß er zu den Manichäern übertrat, die ihn in ihrer Märchenwelt fast zehn Jahre lang gefangen hielten. — In Rom aber, wo eine schwere Krankheit ihm lehren mochte, auf welch einen schwanken Grund er sein Leben gebaut hätte, rang er sich von ihren Lehren los und näherte sich mehr den Philosophen, ohne daß er jedoch ihnen seine Heilung anvertrauen wollte, weil sie nicht Christi heilbringenden Namen besaßen (conf. V. 25). In dieser Unsicherheit scheint er der Skepsis der Academie theilweise verfallen zu sein. Bereits in den Geburtswehen eines neuen Lebens liegend traf er in Mailand auf Ambrosius, dessen Predigten er ihrer rhetorischen Vollendung willen besuchte. Von der Form richtete er jedoch bald die Aufmerksamkeit auf den Inhalt, fand sich immer mehr zum Christenthum hingezogen und schloß sich endlich den Katechumenen an. Aber nur Schritt für Schritt und durch viele Vermittlungen hindurch konnte er sich die christliche Ueberzeugung gewinnen. Am wichtigsten wurde hier für ihn das Studium der neuplatonischen Philosophie, deren hoher Idealismus ihn zu rein-geistigen Anschauungen läuterte, die Zerstörung des Manichäismus in ihm fortsetzte und dafür eine optimistische Weltanschauung ihm schenkte, endlich auch seinem sittlichen Streben neue Schwingen verlieh. Wie ein befreiender Genius senkte sich der Geist des Hellenismus auf ihn nieder und brachte seiner noch chaotisch ringenden Natur Form und Gestaltung. — Ueber die Zweifel der Academie kam er jetzt hinaus und die mannigfachen Anklänge neu-

platonischer Lehren an christliche (conf. VII. 9; VIII. 2) bahnten ihm den völligen Fortschritt zu diesen. Er selbst berichtet den Stufengang, in dem er sich zur Erkenntniß der reinen Geistigkeit Gottes erhob: Vom Körperlichen sei er zu der durch den Körper empfindenden Seele und von da zu jener inneren Kraft aufgestiegen, welcher der körperliche Sinn die Außenwelt meldet. Dann habe er sich zum logischen Vermögen des menschlichen Geistes erhoben und als dieses sich selbst als wandelbar gefunden, habe er ein Unwandelbares als das Höhere und Höchste erkannt, zu dem er endlich im heiligen Schauer zitternd gelangte (conf. VII. 17). — Eine lange Zeit hindurch bewahrt er der neuplatonischen Philosophie eine dankbare Erinnerung. Nur weniger Aenderungen (paucis mutatis), meint er, bedürfte es und sie würden ihren Nacken dem unbesiegten einen König Christo beugen (epist. 118 ad Diosc.); ja wenn sie noch einmal in's Leben zurückkehren könnten und würden die Wirkungen des Christenthums in der Welt sehen, sie würden nach Aenderung weniger Worte und Meinungen (paucis mutatis verbis atque sententis) Christen werden, vorausgesetzt, daß sie so treffliche Männer waren, als wie sie uns geschildert wurden (de vera religione c. 4). Plato und Porphyrius sprachen, jeder einzeln, Ansichten aus, die, wenn sie solche einander mitgetheilt hätten, vielleicht beide zum Christenthum geführt haben würden (de civ. dei XXII, 27). — Keine Philosophenschule kam den Christen näher als die platonische, weshalb auch alle anderen außerchristlichen religiösen und philosophischen Meinungen den ihrigen nachstehen (de civit. dei VIII. 5—9). — Er läßt sie ihren Ausgang von Socrates nehmen, zählt Plato und Aristoteles zu ihr und kann überhaupt nicht genug ihr Lob verkünden (ib. VIII. 3—12). — Indeß, wie er selbst nicht beim Neuplatonismus und der Philosophie überhaupt als seinem Endziel stehen blieb, konnte er ihnen auch nicht die höchste Werthschätzung angedeihen lassen und mußte Unzugängliches und Irriges darin entdeckt haben.[186]) — Wenn es auch zur Erkenntniß Gottes in diesem System kam, sagt er in

[186]) Später (retractat I. 3, 2 u. I. 4, 4) nahm er das Lob, das er den freien Wissenschaften und der Tugend der Philosophen gesprochen hatte, wieder zurück.

Bezug auf den Neuplatonismus, (conf. VII. 20), so kam es doch nicht zu seinem Genuße. Es fehlte nämlich an jener vom Grund der Demuth aufbauenden Liebe, welcher Christus ist. An der Stelle des gläubigen Bekenntnisses fand sich die philosophische Anmaßung. — Und so griff er zunächst zu Paulus, mit dem sein Geist so viel Verwandtes hatte, und empfing von ihm einen mächtigen, überwältigenden Eindruck. Durch seine Briefe wurde ihm die Schwäche und Hilfsbedürftigkeit der menschlichen Natur, die Unzulänglichkeit ihrer Kraft und die Nothwendigkeit göttlicher Gnade völlig einsichtig und er nahm einen großen Unterschied zwischen ihnen und den Schriften der Philosophen wahr, welche nicht die Züge demüthiger Gottesverehrung, nicht die Thränen des Bekenntnisses, nicht das göttliche Opfer, nicht den zerknirschten Geist und das zerschlagene und gedemüthigte Herz, überhaupt nicht die Heilsmittel besaßen, weil sie verschmähten von Christus zu lernen. Denn etwas ganz Anderes ist es vom waldigen Bergesgipfel aus die Heimath des Friedens zu sehen, den Pfad aber zu ihr nicht zu finden und vergeblich durch Abwege hinzustreben, als die rechte dahin führende Straße einzuhalten, beschützt vom Herrn des Himmels (conf. VII. 21).

Er legte hierauf sein Lehramt nieder und begab sich mit einigen Freunden auf das Gut Cassiacum, um in der Stille des Landlebens sich innerlich zu sammeln und zum Empfang der Taufe vorzubereiten. Hier pflog er neben ernster Selbstbetrachtung und religiösen Uebungen philosophische Unterhaltungen, aus welchen die Schriften: contra Academicos, de beata vita, de ordine und die soliloquia, worin er vorzugsweise nach der Erkenntniß übersinnlicher Objecte, Gottes und der Seele (soliloq. I. 2) strebte, sowie die Keime zu einigen anderen hervorgingen, die er erst später ausarbeitete. Man ersieht aus ihnen, wie tief die Ideen des Neuplatonismus in Augustinus Wurzel geschlagen hatten und wie heilsam sie auf seine Entwicklung einwirkten. Etwa im Anfang des Jahres 387 nach Mailand zurückgekehrt führte er, soweit es seine Vorbereitungen zur Aufnahme in den Schooß der Kirche ermöglichten, seine wissenschaftlichen Untersuchungen fort, woraus ein Buch über die Grammatik und die Anfänge zu verschiedenen Werken über die artes liberales entstanden, von denen er jedoch nur die Schrift über die Musik später in Africa

vollendete.[187]) Ebenso setzte er hier die „soliloquia“ als deren Zweck die Erweisung der Unsterblichkeit der Seele hervortritt, in der Abhandlung „de immortalitate animae“ fort.

Nachdem er am Ostersamstag 387 von den Händen des Ambrosius die Taufe empfangen hatte, beschloß er mit seiner Familie nach Africa zurückzukehren, um dort sein in Cassiacum begonnenes, der religiösen Vertiefung und wissenschaftlichen Betrachtung gewidmetes Leben fortzuführen. Verschiedene Ursachen aber, worunter der Tod seiner Mutter war, veranlaßten ihn, fast noch ein Jahr lang in Rom zu verweilen, wo er sich abermals mit der Abfassung mehrerer Schriften beschäftigte, von denen die Abhandlung „de quantitate animae“ und die drei Dialoge „de libero arbitrio“, wovon jedoch nur der erste in Rom geschrieben wurde, einen philosophischen Charakter tragen.

Nach Africa zurückgekehrt (388), zog sich Augustinus in der Nähe von Thagaste auf einen einsamen Ort zurück, um hier mit seinen Freunden und Schülern in klösterlicher Gemeinschaft ein abgeschiedenes Leben zu führen. Das Bedürfniß einer fortgesetzten Einkehr in sich selbst, der Drang zu wissenschaftlichen Forschungen, die Erinnerung an die vielen Wunden, die ihm sein Verweilen in der Welt geschlagen hatte, drängten ihn mehr als je in die Stille der Contemplation. Hier sollte er aber nur die letzte Vorbereitung für ein großes welthistorisches Auftreten erhalten. Die Lehr- und Wanderjahre begannen abzulaufen. Hatte er bisher seiner eigenen sittlichen und theoretischen Entwicklung gelebt, so kam jetzt die Zeit, wo er die Früchte seiner einsamen Geistesarbeit auch der Welt vermitteln sollte. — Durch die Schriften, die er in dieser Einsamkeit verfaßte und worin er namentlich gegen die Manichäer Opposition

---

[187]) Unter den Werken des Augustinus werden uns auch zwei Schriften, betitelt: principia dialecticae und decem categoriae, überliefert, welche man gewöhnlich als unterschoben betrachtet. Dagegen hat Prantl (Geschichte der Logik im Abendland p. 665—674) für die Aechtheit des ersteren sehr überzeugend argumentirt und gezeigt, daß wenn sie vollendet worden wäre, wir daran das ausführlichste aller logischen Compendien der damaligen Zeit besitzen würden. Ebenso entschieden aber spricht er der zweiten die Autorschaft des Augustinus ab.

machte, gelangte er in seiner Umgebung bald in den Ruf eines tiefsinnigen christlichen Lehrers und als er im Jahre 391 nach Hippo kam, nöthigten ihn Bischof und Volk daselbst sich zum Priester weihen zu lassen. Ersterer übertrug ihm das Predigtamt und erhob ihn bald darauf, um ihn fester an die Kirche von Hippo zu binden, zum Coadjutor mit dem Rechte der Nachfolge, die er 395 auch antrat.

Erschien uns Augustinus bisher mehr als eine gemüthstiefe und theoretische Natur, so offenbart er sich jetzt, nachdem ihn sein Schicksal zum Kirchenfürsten berufen hat, auch als ein starker praktischer Geist, den seine Fähigkeiten und seine Thatkraft nicht blos zum geistigen Haupte der Kirche von Afrika, sondern der Kirche überhaupt erhoben, was am deutlichsten bei der Controverse mit den Pelagianern hervortrat. Es ist hier nicht der Ort auf seine vielseitige Wirksamkeit näher einzugehen, es genüge die Erinnerung an seine Kämpfe mit den Manichäern und Donatisten und zuletzt mit den Pelagianern, die er nicht nur auf Concilien in mündlicher Discussion, sondern auch schriftlich in einer Reihe von umfassenden Werken führte. — Darüber trat der Philosoph in ihm immer mehr hinter dem Theologen zurück und tauschte er die weitherzigen und freien Ansichten seiner Jugend allmälig mit engeren aus. — Bis zu seinen letzten Tagen ermattete sein treues Auge nicht in der Vorsorge für das Wohl der Kirche und nur der Tod konnte ihm das gewaltige Schwert seines Geistes in ihrer Vertheidigung entringen.

Am 28. August 430, nachdem in den Vandalen ein Strom der Verwüstung in Afrika eingebrochen war, der endlich auch um Hippo einen verheerenden Wellengürtel schlang, endigte dieses reiche Leben. Ob es Augustin inmitten der Schrecken der Belagerung und der Verzweiflung seiner Gemeinde wohl ahnte, daß er selbst es war, welcher die christliche Wissenschaft über die Stürme der Gegenwart hinüberrettete, indem er in seinen Werken einen Saamen ausstreute, welcher auch noch in der fernsten Zukunft in einer herrlichen Entfaltung des christlichen Geistes aufgehen sollte? —

Augustin war ein äußerst fruchtbarer Schriftsteller, bei dem es nicht zu verwundern ist, wenn er sich oft wiederholt und ermüdend breit wird, zumal er überhaupt fast immer aus sich selbst herausschreibt, da ihm keine sehr umfassende Gelehrsamkeit zu Gebote steht. —

Seine früheren philosophischen Werke sind zugleich Denkmale des stetigen Fortschritts in seiner intellectuellen Entwicklung; die volle Summe seines Lebens und Denkens aber ist in den 22 Büchern seines Hauptwerkes „de civitate dei“ enthalten, worin er seine ganze Weltanschauung übersichtlich niederlegte.[188])

Der Entwicklungsgang des Augustinus von den Zweifeln der Akademie bis zur gläubigen Hingabe an das Christenthum beschreibt eine weite Strecke, die er bei dem Ernst und der Gründlichkeit seiner Natur nicht sprungweise, sondern nur allmählig und durch denkende Vermittlung zurücklegen konnte. Diese wissenschaftliche Begründung seiner christlichen Weltanschauung bildet die Propädeutik zu seinem System, in welchem er von den sichersten und einfachsten Fundamenten zum höchsten Begriffe, der Idee des Absoluten, analytisch aufsteigt und die Quellen der Erkenntnisse erörtert und feststellt.

Am Eingange seiner Forschungen begegnet ihm die akademische Skepsis über die Trüglichkeit unserer Erkenntnißorgane und die Unmöglichkeit des Wissens.

So sehr die Akademie auch die Trüglichkeit der Sinneswahrnehmungen betont hat, sagt er, bis zu der Behauptung, daß uns in ihnen überhaupt Nichts erscheine, wagte sie doch nicht fortzugehen. Würde nämlich auch die Erscheinung der Dinge geläugnet, so wäre gar kein Irrthum möglich, da nur derjenige irrt, welcher das, was ihm erscheint, voreilig für wahr hält. Der Grund zu jeder Discussion fiele hinweg, wenn wir nicht nur nichts wüßten, sondern uns auch nichts erschiene. Läugnet der Akademiker aber, daß dasjenige, was mir erscheint, die Welt sei, so streitet er blos um einen Namen, da ich eben diese Erscheinung Welt nenne. — Die Berufung auf die Sinnestäuschungen, welchen die Geisteskranken oder Schlafenden unterliegen, hat kein Gewicht, wenn die Sinne des Wachenden oder

---

[188]) Die Werke des Augustinus werden in der nachfolgenden Darstellung nach der Maurinerausgabe zu Antwerpen 1700 — 1702 citirt. — Eine treffliche Monographie über A. hat C. Bindemann begonnen: der heilige Augustinus. Berlin und Leipzig 1844 — 1855; eine gelungene Darstellung seiner Lehre findet sich in Böhringer's Kirchengeschichte in Biographien I. 3 Abthl.

Gesunden Wahres berichten. Aber darum handelt es sich eben. In Bezug darauf kann man nun den Akademikern mit den Epikuräern antworten, daß wir keinen Grund haben uns über unsere Sinne zu beklagen, von denen wir nur nicht mehr fordern sollen, als sie zu leisten vermögen. Was die Augen sehen, das sehen sie immer richtig. Wenn das Ruder im Wasser gebrochen wahrgenommen wird, so tritt eben eine Ursache hinzu, welche diese Erscheinung veranlaßt und man würde die Sinne mit größerem Rechte anklagen, wenn sie das untergetauchte Ruder gerade erscheinen ließen. Man soll die sinnliche Wahrnehmung nicht zum Maaßstab des Objectes machen, sondern nur behaupten, daß dieses uns in dieser bestimmten Weise erscheine — und jede Täuschung ist unmöglich. Die bestimmte sinnliche Empfindung und Wahrnehmung selbst, in welcher uns ein Object gegenwärtig ist, kann nicht mehr angezweifelt werden (contra Academ. III. 11). — Die Augen lügen nicht, weil sie der Seele Alles nur auf diejenige Weise, in welcher es ihnen selbst erscheint, zu melden vermögen. Wenn dasselbe bei allen übrigen Sinnen stattfindet, so ist nicht mehr von ihnen zu verlangen. Nicht in das Auge, nur in die Seele fällt der Irrthum, welche auf verkehrte Weise urtheilt, wenn sie nicht zwischen dem Object und seiner sinnlichen Erscheinung unterscheidet (de vera religione c. 33, 62). — Dann aber ruhen auch nicht alle unsere Erkenntnisse auf der sinnlichen Wahrnehmung. Was kümmern z. B. dem Forscher in ethischen Fragen die Sinne? Und wenn ich auch selbst nicht das Ziel des menschlichen Gutes, worin das glückselige Leben gegeben ist, zu bestimmen vermag, so weiß ich doch um die Alternative, daß entweder überhaupt keines vorhanden sei oder daß es im Geiste oder im Körper oder in beiden zugleich liege; ich weiß also etwas (contra Acad. III. 12). Ferner sichert uns die Dialectik eine Reihe übersinnlicher Erkenntnisse (ib. III. 13). Immer ist ein Wissen; denn nicht nur derjenige, welcher mit Wahrheit von sich sagt, daß er wisse, muß wissen, was Wissen sei; sondern auch derjenige, welcher sagt, daß er nicht wisse und dies getreu und wahr sagt, weiß doch was Wissen ist, weil er den Nichtwissenden vom Wissenden unterscheidet (de trinit. X. 1, 3).

Augustinus ist indeß der Ueberzeugung, daß es der Akademie mit ihrer Skepsis nicht vollkommen Ernst gewesen sei, daß sie dadurch

blos die Geister über den herrschenden Dogmatismus habe hinausführen und zu einer gründlicheren Philosophie vorbereiten wollen, und er betrachtet darum die Akademie als eine Vorschule zum Neuplatonismus (epist. ad Hermogen.). Er selbst unternimmt es hierauf nach einer unerschütterlichen Gewißheit zu forschen und fordert zu diesem Endzweck die Abstraction von jeder sinnlichen Erkenntniß und die Vertiefung des Geistes in sich selbst. „Schweife nicht aus dir heraus, kehre in dich selbst ein, im inneren Menschen wohnt die Wahrheit (de vera relig. c. 39, 72)“. — In den Soliloquien macht er sich seine eigene Vernunft objectiv und geht mit derselben in einen Dialog ein, deren Resultat die Erkenntniß Gottes und der Seele sein soll.

Die Vernunft spricht zu ihm: Du, der du dich selbst erkennen willst, weißt du, daß du bist? — Ich weiß es. — Woher weißt du es? — Ich weiß es nicht. — Fühlst du dich einfach oder vielfach? — Ich weiß es nicht. — Weißt du, daß du dich bewegst? — Ich weiß es nicht. — Weißt du, daß du denkst? — Dieß weiß ich.[189]) — So ist es also gewiß, daß du selbst bist, da du nicht einmal getäuscht werden könntest, wenn du nicht wärest. Nicht minder gewiß muß dir dein eigenes Leben sein, weil dir nur dadurch dein Dasein feststeht und endlich kannst du auch nicht mehr läugnen, daß du erkennst; denn du mußt um dich wissen, um deines Seins und Lebens gewiß zu sein (de libero arbitrio II. 3, 7). — Wer nur einmal gewiß ist, daß er zweifelt, dem ist mit dieser Erkenntniß eine Reihe anderer gegeben. Er kann nicht mehr bezweifeln, daß er lebt, sich erinnert, erkennt, will, denkt, weiß und urtheilt. Denn wenn er zweifelt, lebt er; erinnert er sich, warum er zweifelt; erkennt er, daß er zweifelt; will er Gewißheit, denkt er und weiß er, daß er nichts weiß und urtheilt er endlich, daß er nicht unbedachtsam beistimmen dürfe. Wer daher immer an irgend etwas zweifelt, darf an all diesem nicht mehr zweifeln, weil, wenn es nicht wäre, er überhaupt

---

[189]) soliloquia II. 1. R.: Tu, qui vis te nosse, scis esse te? A. Scio. R. Unde scis? A. Nescio. R. Simplicem te sentis anne multiplicem? A. Nescio. R. Moveri te scis? A. Nescio. R. Cogitare te scis? A. Scio.

nicht zweifeln könnte (de trin. IX. 10, 14; conf. ibid. XV. 12, 21). — Durch den Act des Zweifels wird sich demnach der Geist der ganzen Summe seiner Vermögen und Thätigkeiten bewußt, weil diese alle in jenem organisch zusammenwirken und gegenwärtig sind. Im Selbstbewußtsein ist ein Punkt gefunden, den keine Skepsis mehr zu erschüttern vermag; ja jeder Zweifel an unserer eigenen Existenz ist nur ein neuer Beweis derselben: In diesen drei Dingen, daß wir sind und wissen und dies Sein und Wissen lieben, täuscht uns kein den Schein der Wahrheit annehmender Irrthum. Nicht durch irgend einen körperlichen Sinn ergreifen wir diese Wahrheiten, sondern ohne eine täuschende sinnliche Einbildung sind sie uns durchaus gewiß. Darin kann uns kein Argument der Akademiker erschüttern, wenn sie vielleicht sagen würden: Vielleicht täuschest du dich dennoch auch hierin. Wenn ich mich täusche, so bin ich; denn wer nicht ist, kann auf keine Weise getäuscht werden. Weil ich daher bin, wenn ich getäuscht werde, wie täusche ich mich, daß ich bin, wenn es gewiß ist, daß ich bin, wenn ich mich täusche? Da ich daher derjenige, welcher sich täuschte, wäre, auch wenn ich mich täuschte, so irre ich ohne Zweifel auch darin nicht, daß ich weiß, daß ich bin. Es folgt aber daraus, daß ich auch darin nicht irre, daß ich um mein Selbsterkennen weiß; denn sowie ich erkenne, daß ich bin, erkenne ich auch dies, daß ich mich erkenne. Und wenn ich diese beiden Dinge, mein Sein und mein Erkennen liebe, so füge ich ihnen, welche ich erkenne, noch ein Drittes und zwar Nichts Geringes in meiner Liebe hinzu. Denn auch darin irre ich nicht, daß ich mich liebe, da ich mich in dem, was ich liebe, nicht täusche. Sogar wenn das, was ich liebe, falsch sein würde, wäre es dennoch wahr, daß ich Falsches liebte (de civit. dei XI. 26).

Es ist bei Augustinus zum erstenmal, daß der Geist in der Bewegung des philosophischen Gedankens mit klarem Bewußtsein von sich ausgeht und sich selbst zum Princip macht. Es ist damit ein Wendepunkt in der Geschichte bezeichnet und bricht der moderne Geist entschieden durch, welcher im Gegensatz zum antiken, der die Normen seines gesammten Denkens und Lebens in der Außenwelt fand, in und auf sich selbst ruht. Mehr als um ein Jahrtausend später sprach Cartesius dasselbe Princip aus und gab damit den Anstoß zur mo-

dernen Philosophie, in welcher sich der Geist allmählig von jeder, natürlichen oder geschichtlichen, Voraussetzung befreite und nur das als wahr zugestand, was er auf sich zu gründen und worin er sich selbst wieder zu erkennen vermochte. Soweit jedoch kam es bei Augustinus nicht, der, wie wir hören werden, der denkenden Subjectivität wieder sehr bestimmte Grenzen zog.

Von der Selbstgewißheit des vernünftigen Geistes aus wird der Fortschritt zu weiteren Erkenntnissen gemacht. Reflectirt nemlich der erkennende Geist auf sich selbst, so unterscheidet er an sich die äußeren oder körperlichen Sinne, wodurch das körperliche Sein — von jedem in eigenthümlicher Weise — wahrgenommen wird; dann einen inneren Sinn, welcher sich jene und ihre Empfindungen zum Object macht, denn die äußeren Sinne können weder sich selbst noch auch ihr Empfinden wahrnehmen; endlich die Vernunft, die den inneren Sinn erkennt, dann aber ihr eigenes Wesen oder sich selbst vermittelst ihrer selbst erfaßt und wissenschaftlich zu erkennen vermag. Denn würde ich die Vernunft nicht durch die Vernunft erkennen, so wüßte ich gar nichts von dem Dasein meiner Vernunft (de lib. arbit. II. 3—4).

Dieser sich steigernden Subjectivität entspricht eine sich stufenweise zu immer höheren Existenzformen erhebende Objectivität. Das bloß Seiende, der Körper, ist Object des körperlichen Sinnes, welcher selbst unter das Lebendige gehört. Der innere Sinn aber urtheilt über die äußeren Sinne des Körpers, indem er einerseits ihre vollständige Wirksamkeit anerkennt, andererseits sie zur Vervollständigung des Mangelhaften veranlaßt; er urtheilt über sie gerade so, als wie der äußere Sinn über die Körper, die ihn bald angenehm, bald schmerzlich affiziren. Dasjenige, was über ein Anderes urtheilt, steht immer über dem Beurtheilten (ib. II. 5). — Der innere Sinn eignet auch den Thieren (ib. II. 3, 9) und bezeichnet offenbar eine höhere Stufe des Lebens, als der blos äußerliche Sinn einnimmt. Der Mensch aber überragt durch Vernunft und Intelligenz das Thier, denn die Erkenntniß des Lebens, die ihm eben durch jene gegeben ist, ist vortrefflicher als das Leben selbst; da sie immer ein höheres und vollkommeneres Leben ist, welches nur durch geistige Anschauung erfaßt werden kann (ib. I. 7). So erhalten wir demnach aus der bloßen

Selbstbetrachtung, in welcher der Mensch sich immer mehr in sein innerstes Wesen zurückzieht, die Erkenntniß eines vierfachen Seins.

Es gibt ein bloßes Sein, wie der menschliche Körper ist; es gibt ein lebendiges Sein, das sich in das pflanzliche und thierische unterscheidet und wovon das letztere, weil es Gefühlsleben ist, höher steht, und es existirt endlich der vernünftige selbstbewußte Geist (de doctrina christ. I. 8). Sein, Leben und Erkennen ist eine Stufenfolge, von denen jedes Spätere das Vorhergehende in sich hat und darum besser ist. Denn was Leben besitzt, hat offenbar auch das Sein, wie z. B. das Thier; aber nicht umgekehrt lebt alles Seiende, wie z. B. der Stein. Das Leben hat jedoch noch nicht Erkenntniß — diese ist das Vorzüglichste, welches ohne Sein und Leben nicht bestehen kann (de lib. arbit. II. 3). — Die Lebenskraft ist besser als der Leib und jedes lebendige Wesen hat nach dem Gesetz der Natur vor jedem nicht lebenden den Vorrang. Da nun Niemand bezweifelt, daß auch die vernunftlosen Thiere leben und empfinden, so ist im Menschen nicht dasjenige, womit er die sinnlichen Dinge empfindet, das Vorzüglichste, sondern das, womit er über sie urtheilt; nämlich die Vernunft, die die Thiere entbehren. Dasjenige aber, was urtheilt, ist edler als die Sache, worüber geurtheilt wird. Die Vernunft urtheilt aber nicht blos über sinnliche Dinge, sondern über die Sinne selbst, denn sie weiß z. B. warum ein Ruder im Wasser gebrochen erscheinen müsse, während es doch gerade ist, und warum das Auge es so sehen muß. Das Auge kann nur berichten, was es sieht, aber das Object kann es nicht beurtheilen (de vera relig. c. 29).

Wenn auf solche Weise der auf sich reflectirende Mensch in sich selbst verschiedene Seinsstufen gesammelt findet, die, je mehr er sich auf den Standpunkt der rein-vernünftigen Subjectivität zurückzieht, für ihn nicht nur zu einem Objectiven überhaupt, sondern auch zu einem Aeußerlichen werden, so daß es, auch ohne die Gewißheit einer realen Außenwelt schon gerechtfertigt erscheinen würde, von jenen verschiedenen Existenzen zu sprechen, so ergibt die fortgesetzte Selbstbetrachtung, wodurch ein übermenschliches Gebiet entdeckt wird, den eingenommenen anthropologischen Standpunkt als einen durchaus centralen, in welchem nicht nur die Radien eines niedrigern, sondern auch eines höhern Seins zusammenlaufen.

In der bisherigen Untersuchung war uns der urtheilende Geist als die höchste Existenz entgegengetreten, die Frage ist nun, ob wir an ihm wirklich das Höchste besitzen, oder ob das Absolute noch über ihn hinaus gesucht werden muß. „Sobald die Vernunft ohne körperlichen Sinn rein durch sich selbst Ewiges und Unwandelbares erblickt, so muß sie zugestehen, daß dieß höher sei als sie und ebenso, daß sie für sie das Höchste, also eigentlich Gott sei, falls darüber nichts Höheres entdeckt werden kann (de lib. arb. II. 6).

Der urtheilende Geist, wenn er weiterhin auf sich selbst reflectirt, erfährt sich als wandelbar; denn bald zeigt er sich als kundig, bald als unkundig; bald strebt er nach der Erkenntniß der Wahrheit, bald wieder nicht; bald urtheilt er richtiger über die Dinge, bald wieder nicht (de vera relig. 30, 54; de civ. dei VIII. 6; de lib. arb. II. 6). So kann das menschliche Leben als veränderliches nicht das Höchste sein und setzt ein unveränderliches voraus, welches nicht bald thöricht und bald weise, sondern welches die Weisheit selbst ist (de doct. christ. I. 8). — Findest du nun deine Natur als wandelbar, so erhebe dich über dich selbst; denke, daß du dich über die vernünftige Seele selbst hinausschwingst und strebe dorthin, wo das Licht der Vernunft selbst angezündet wird. Denn derjenige, welcher die Vernunft recht gebraucht, kommt zur Wahrheit, die das Ziel unseres Denkens ist und die bereits an sich besteht, lange bevor sie gefunden wird (de vera relig. 39, 72.)

Mit der Wahrheit verbindet Augustinus einen doppelten Begriff: sie ist einerseits die richtige Einsicht, die getreue Darstellung des Objects im Spiegel des Bewußtseins, andererseits aber ist sie ein System von festen Vernunftgesetzen. Auf alle Weise aber ist er bemüht, ihre Wirklichkeit zu beweisen, weil sich ihm daran eine höchst wichtige Folgerung knüpft:

Wenn du nicht einsehen solltest, was ich sage, und daran zweifelst, ob es wahr sei, so untersuche wenigstens, ob du daran nicht zweifelst, daß du zweifelst, und wenn es dir gewiß ist, daß du zweifelst, so forsche nach, wodurch es dir gewiß werde. Jeder aber, welcher erkennt, daß er zweifelt, erkennt Wahres und ist dessen gewiß. Des Wahren ist er also gewiß. Jeder, welcher an der Existenz der Wahrheit zweifelt, hat demnach in sich selbst das Wahre, woran er

nicht zweifeln darf und wahr ist nichts ohne diese Wahrheit. Nicht darf daher derjenige an der Wahrheit zweifeln, welcher je irgend woran zweifeln konnte (de vera relig. 39, 73). Siehst du ein, daß die Fictionen deines Denkens falsch sind, so ist, wenn auch diese nicht wahr sind, doch diese deine Einsicht Wahrheit (ib. 34, 64).

Augustinus erforscht nun, was über unserer wandelbaren Vernunft steht und erkennt, daß es eine Reihe allgemeiner Wahrheiten gibt, wonach der Geist urtheilt. Das Erkennende ist zwar nicht besser als das Erkannte, weil die Wahrheit, die wir erkennen, nicht unter uns ist, wohl aber steht das Urtheilende über dem, worüber geurtheilt wird (de lib. arb. II. 5, 12); höher jedoch als das Urtheilende selbst ist das, wonach es urtheilt (de vera relig. 31, 57).

Eigenthümlich ist das, was jeder von uns für sich allein hat, was nur er nach der besonderen Beschaffenheit seiner Natur ausschließlich in sich fühlt; allgemein aber ist jenes, was, ohne irgend welche Zerstörung und Verwandlung von allen sinnbegabten Wesen wahrgenommen wird, wie z. B. Schall und Licht (de lib. arb. II. 7). So gibt es nun auch etwas, was alle Vernünftigen zugleich, obwohl jeder nach seinem Geiste, erschauen, wie z. B. das Wesen und die Verhältnisse der Zahlen, welche nicht in die körperlichen Sinne fallen, da diese niemals die Einheit wahrnehmen können, weil alles, was sie afficirt, Körper ist, der Körper aber in verschiedenen Dimensionen existirend keine reine Einheit, sondern Vielheit ist. Unwandelbar und rein stehen die Zahlen da und müssen von allen Vernünftigen als etwas schlechthin Allgemeines anerkannt werden (ib. II. 8). Da kein Körper die Einheit an sich erreicht, diese also niemals durch sinnliche Wahrnehmung erkannt werden kann, der Geist aber doch ihre Idee haben muß, wenn er urtheilt, daß der Körper nicht vollkommene Einheit sei, so muß er sie durch sich selbst erblicken. Die Einheit wird in keinem Raum beschränkt, sie ist jedem nach ihr Urtheilenden gegenwärtig (de vera relig. 32). Durch rein geistige Anschauung erkennen wir die Gleichheit und Aehnlichkeit an sich, sowie die wahre und erste Einheit. Ihre Ideen sind uns gegenwärtig und nach ihnen beurtheilen wir durch Vermittlung des körperlichen Sinnes das Schöne und Häßliche; denn wie könnten wir entweder Wohlgefallen oder Mißfallen an irgend einer sinnlichen Erscheinung haben, wenn nicht

gewisse Normen der Schönheit in unserem Geiste lägen, worauf wir jene beziehen und woran wir sie beurtheilen und messen. Diese Ideen sind aber weder im Raum noch in der Zeit veränderlich, erweisen sich vielmehr als unwandelbares Gesetz aller Künste, und stehen demnach als Wahrheit über unserm Geiste, der dem wandelbaren Irrthum preisgegeben ist (de vera relig. 30, 56; de lib. arb. II. 16; de civ. dei VIII. 6). — Ferner ist keiner selig außer durch den Besitz des höchsten Gutes, welches nur in jener Wahrheit, die wir Weisheit nennen, geschaut und genossen wird. Wie aber, bevor wir selig werden können, die Idee der Seligkeit uns eingesenkt sein muß, weil nur in ihrer Anschauung unser Streben nach Seligkeit erwacht, so müssen wir auch, bevor wir weise sind, schon die Idee der Weisheit besitzen, weil wir nur dann auf die Frage, ob wir nach Weisheit verlangen oder nicht, deutlich und bestimmt antworten können (de lib. arb. II. 9, 26—27.) Solche allgemeine Wahrheiten sind auch die sittlichen Gesetze, die allen eingeschrieben und bekannt sind (ib. II. 10, 29; de trinit. XIV. 15, 21).

So läßt sich demnach auf keine Weise mehr in Abrede stellen, daß es wahre und unwandelbare Grundsätze oder, da sie in ihr ja alle beschlossen sind, daß es Eine unwandelbare Wahrheit gibt, die alle veränderlichen Wesen umfaßt und welche weder deine, noch meine, noch die Wahrheit eines Dritten, sondern die Wahrheit aller ist, welche unmittelbar Wahres zu schauen vermögen. Sie ist vollkommner als unser Geist, weil er sonst nicht nach derselben, sondern auch über dieselbe urtheilen würde. — Nach inneren Grundsätzen der Wahrheit, die wir alle gemeinschaftlich anerkennen, urtheilen wir, weil wir nach jenem ewigen Gesetz unseres Geistes, das in allen dasselbe ist, urtheilen; über die Grundsätze selbst aber oder über das ewige Gesetz urtheilt Keiner (de lib. arb. II. 12). Es besteht ein ewiges und unwandelbares Gesetz, woraus alles Gerechte und Ordnungsmäßige in jedem zeitlichen Gesetz genommen ist (ib. I. 6).

Wir würden Augustinus falsch verstehen, wenn wir diese allgemeinen Wahrheiten als dem Geiste angeboren, in seiner vernünftigen Organisation von selbst gegeben denken wollten. Er huldigt in der Erkenntnißtheorie vielmehr gänzlich dem Empirismus, demnach aller Inhalt des Bewußtseins erst durch Anschauung einer äußern Objec-

tivität gewonnen wird. Wenn er auch sich dahin ausspricht, daß die Erkenntniß durch die beiden Factoren des Erkennenden und Erkannten verursacht wird (de trinit. IX. 12, 18, soliloq. I. 6), so hat dieß doch nur den Sinn, daß der Geist im Erkenntnißacte nicht passiv ist, sondern selbstthätig das Object sich ermittelt; niemals aber ist er darin selbst productiv, sondern das Erkennbare geht der Erkenntniß voraus (de trinit. XIV. 10, 13). Ein apriorisches, rein vom Geiste selbst erzeugtes Wissen kennt demnach Augustinus nicht. Er nimmt zwei Organe im Menschen an, wodurch er sich die Außenwelt theoretisch aneignet, den äußern körperlichen Sinn und die Vernunft. „Alles, was wir betrachten oder durch den Gedanken ergreifen, ergreifen wir entweder durch den Sinn oder durch den Intellect. Das, was durch den Sinn ergriffen wird, wird außer uns seiend wahrgenommen und existirt räumlich. Das andere aber, was erkannt wird, wird nicht an einem andern Orte befindlich als wo der erkennende Geist selbst ist, erkannt, da zugleich erkannt wird, daß es unräumlich ist (de immort. an. c. 6, 10).

So erscheint der Geist in Bezug auf das Wissen anfänglich als eine tabula rasa; zwischen zwei Gebiete der Wirklichkeit, der niedrigen sinnlichen und der höhern idealen hineingestellt, ist er für beide mit entsprechenden Erkenntnißorganen ausgerüstet und gewinnt aus beiden den Inhalt seines Bewußtseins. Das Vermögen für die höhere Erkenntniß ist die Vernunft (ratio), welche der Geistesblick ist, wodurch er rein durch sich selbst, ohne Vermittlung des Körpers das Wahre erkennt, und welcher eben die objective Vernunft der ewigen allgemeinen Wahrheiten entspricht (de immort. an. c. 6, 10). Das Vernunfterkennen ist das eigentliche Wissen, im Gegensatz zum sinnlichen, welches bloß Empfinden ist (de ordine II. 2, 5; de lib. arb. I. 7). — Diese Erkenntnißtheorie und Psychologie ist aber bei Augustinus ganz offenbar eine Reminiscenz aus dem Neuplatonismus, der, wie wir gehört haben, die Seele gleichfalls zwischen die Idealwelt und die Sinnenwelt mitten hinein stellte und ihr von beiden Seiden Erkenntnisse zuströmen ließ. Und wie hier die Seele durch die διάνοια die empfangenen Ideen und Eindrücke bearbeitet und sie verständig vermittelt, so hat auch Augustinus in der ratiocinatio jenes mittlere Vermögen

der Reflexion, den discursiven Verstand aufgestellt, welcher gleichsam als die Bewegung der Vernunft durch ihre Anschauungen erscheint, und wenn die Vernunft selbst nöthig ist zum Schauen, sich als nöthig für das Suchen erweist (de quant. an. 27, 53).

Wie also der Mensch durch seine Sinne die sinnliche Welt erfährt, so erfaßt er durch die Vernunft die intelligible, das System allgemeiner Wahrheiten und beurtheilt jene nach ihr. Die Idealwelt kommt in der sinnlichen selbst zur Erscheinung, aber nicht rein an sich, sondern im Medium der Körperlichkeit und in den Formen von Zeit und Raum, woher es auch geschieht, daß sie den Geist selbst an jene, die in unserm Gedächtniß ruht, erinnert (confess. X. 12); denn die sinnliche Erkenntniß geht überhaupt der intellectualen voraus (de genes. ad litt. IV. 32, 49). In der sinnlichen Erscheinung aber ist dem Weisen die Idealwelt gegenwärtiger, als die körperliche Gestalt (ib. XII. 36, 69). In derselben innigen Beziehung, in welcher sich der Mensch durch seine ganze Natur und sinnliche Organisation zur Sinnenwelt befindet, steht er auch zur Idealwelt. Der Mensch ist mit den intelligibeln Wahrheiten auf wunderbare und unkörperliche, vielleicht nicht einmal räumliche Weise verbunden. Entweder ist er in ihnen oder sind sie in ihm (de immort. an. c. 10, 17).

Dieses System von Vernunftwahrheiten identificirt Augustinus geradezu mit dem Logos oder mit Gott (de lib. arb. II. 13). „Wenn es etwas erhabeneres gibt als die Wahrheit, so ist dies Gott; wenn aber nicht, so ist die Wahrheit selbst Gott. Sollte dich an der letzteren Annahme vielleicht die christliche Lehre hindern, welche von einem Vater der Weisheit spricht, so bedenke nur, daß dem ewigen Vater die Weisheit, welche von ihm gezeugt wurde, gleich ist (ib. II. 15, 39). — Das unwandelbare Gesetz, welches über dem vernünftigen Leben steht, ist Gott, und dort ist auch das höchste Leben und Wesen, wo die höchste Weisheit ist. Diese ewige Wahrheit ist das Gesetz aller Künste und wird auch die Kunst des allmächtigen Werkmeisters genannt; sie urtheilt über uns, über sie aber selbst der Vater nicht; denn sie ist nicht geringer als Er, welcher darum nur nach ihr urtheilt (de vera relig. 31). Von allen übrigen Dingen kann man sagen, daß sie dem Einen ähnlich sind, insofern sie sind, denn insofern sind sie auch wahr. Das Wort aber ist seine Aehn-

lichkeit selbst und daher die Wahrheit (de vera relig. 36, 66; conf. ib. 43)". — In diesem Sinne nun, da Gott selbst als der Complex der Vernunftwahrheiten bestimmt wird, kann Augustinus sagen, daß wir in Gott erkennen (confess. XII, 25, 35) und Er das Licht ist, in welchem wir das Intelligible sehen (de trinit. XII. 15, 24) und überhaupt Alles beurtheilen (conf. X. 40, 65).

Auch bei dieser Identifizirung der Ideenwelt mit dem Logos werden wir wieder ganz lebhaft an den νοῦς der Neuplatoniker erinnert, wie sich denn Augustinus überhaupt in diesem ganzen Gedankengang vielfach von ihnen abhängig zeigt, was er indeß am Beginne seiner Forschungen bereits selbst andeutete, wenn er sagt: Was auf dem Wege der schärfsten Vernunft zu erlangen ist, hoffe ich jetzt bei den Platonikern zu finden, ohne jedoch mit unsern hl. Schriften in Widerspruch zu kommen — denn so bin ich schon gesonnen, daß ich das, was wahr ist, nicht bloß durch den Glauben, sondern auch durch das Erkennen zu erfassen ungeduldig strebe (contra Acad. III. 20).

Damit aber, daß er in den allgemeinen Wahrheiten den persönlichen christlichen Logos gegenwärtig erkennt, macht er eine entschiedene Wendung zum Christenthume hin, verläßt jedoch den logischen Gang seiner bisherigen Deductionen und eröffnet zugleich dem Mystizismus den Eingang zu seinem System, bei dem das Erkennen in Gott zunächst als ein Erkennen in Folge gnädiger Erleuchtung gefaßt wird. — Wenn Augustin's psychologischer Standpunkt in der Folgezeit von Cartesius abermals eingenommen wurde, so hat dessen Nachfolger in der Fortbildung der modernen Philosophie, der Oratorianermönch Mallebranche die Augustinische Theorie vom Erkennen der Dinge in Gott in etwas modifizirter Gestalt wiederholt.

Wie schon bemerkt, läßt Augustinus die Ideenwelt auch in der äußeren sinnlichen zur Darstellung und Erscheinung kommen, weil, wie wir hören werden, sie in der göttlichen Weisheit des Logos prädestinirt und von ihm geschaffen ist. Alle Wesen, sagt er, haben ihre eigenthümlichen Formen, welche durch Zahlen bedingt sind. Kunst und Schönheit beruht auf Zahlenverhältnissen; denn z. B. der Tanz sind in der Zeit bewegliche, die Schönheit des Körpers im Raume festgehaltene Zahlen. Es wäre kein veränderlicher Gegenstand mit den Sinnen des Körpers noch mit dem Auge des Geistes zu erfassen,

wenn ihm nicht irgend eine Zahlenform eingebildet wäre, deren Hinwegnahme auch zugleich den wahrgenommenen Gegenstand zerstören würde. — Alle Dinge, die leblosen und belebten Geschöpfe, und die denkenden Geister nehmen an der Form Theil und offenbaren darin eine ewige Urform, aus der sie entsprungen sind. Denn es gibt eine ewige und unwandelbare, über Zeit und Raum erhabene Form, nach welcher die wandelbaren Dinge nicht blos erhalten, sondern in abgemessenen Veränderungen und nach einem bestimmten Wechsel der Gestalten, gleichsam rhythmisch in der Zeit, bewegt werden und jedem seine nothwendige Stelle in Zeit und Raum zugetheilt wird. Durch sie lenkt die Vorsehung Alles; denn wenn alle wandelbaren Wesen nur durch eine ihnen eingeprägte Form zu bestehen vermögen, so muß jene unwandelbare Form für alle vorsorgen, daß sie nach dem Urbild der ihnen aufgedrückten Form sich entwickeln und bethätigen (de lib. arb. II. 16—17). Indem die Platoniker erkannten, daß den Körpern und Geistern mehr oder weniger Schönheit einwohne und daß sie, wenn sie ohne alle Schönheit wären, nicht existirten, so sahen sie, daß ein Wesen sein müsse, in welchem die ursprüngliche, unwandelbare und somit auch unvergleichliche Schönheit sich findet und nehmen dasselbe mit vollstem Rechte für den Ursprung der Dinge, der selbst unerschaffen Alles erschaffen habe (de civ. dei VIII. 6).

So steigt Augustinus an der Hand der neuplatonischen Philosophie zum höchsten Begriffe des Absoluten empor, dessen Realität ihm Innen- und Außenwelt, die allgemeinen Wahrheiten und die in mannigfaltigen Formen existirende sinnliche und geistige Schöpfung verbürgen. Wie er selbst durch ihre Hilfe und auf dem Wege des bloßen Denkens sich zu dieser Erkenntniß erhob, so muß er überhaupt auch zugestehen, daß bis hieher die Kraft der Philosophie und Vernunft ausreiche. „Der Name des Philosophen bedeutet einen Freund der Weisheit; ist aber die Weisheit Gott selbst, durch den Alles geschaffen wurde, wie die Wahrheit und das göttliche Ansehen es laut bezeugt, so ist der wahre Philosoph ein Liebhaber Gottes (de civ. dei VIII. 1). Die Platoniker sind allen übrigen Philosophen vorzuziehen, weil sie Gott und in ihm den Ursprung der Welt, das Licht der Wahrheit und die Quelle der Glückseligkeit erkannten. Möglich, daß Plato auch die Schriften des Moses kannte, möglich

aber auch, daß er selbst durch die Betrachtung der Natur zu solchen Ansichten kam (ib. VIII. 5 u. 6; 10 u. 12)." Darum meint er, solle man das, was die Philosophen zufällig Wahres und mit unserm Glauben Uebereinstimmendes vorgetragen haben, nicht fürchten, sondern wie die Juden sich die Schätze der Aegypter auf göttlichen Befehl hin angeeignet, ihre Götzenbilder aber verabscheut hätten, so sollten auch wir die Fabeln der Heiden verabscheuen, ihre freien für die Erkenntniß nützlichen Wissenschaften aber, sowie die Wahrheiten, die sie in Bezug auf Moral und Gottesverehrung besäßen, für uns nehmen und zum gerechten Gebrauch der Verkündigung des Evangeliums verwenden (de doctr. christ. II. 40, 60), denn nicht alle, bloß die Philosophen dieser Welt, gebietet die hl. Schrift zu fliehen (de civ. dei VIII. 10).

Aber wie er das Höchste und Endgültige bei der Philosophie nicht fand, sondern wie sie ihm blos als Vorstufe dazu in seinem eigenen Lebensgang gedient hatte, so muß er auch ihre Unzulänglichkeit aussprechen. Je mehr er sich in der Folgezeit in die christliche Theologie versenkte und namentlich seine Ansichten über die Gnade und Erbsünde ausbildete, desto mehr trat die Philosophie in seiner Achtung zurück und desto geringschätziger und illiberaler werden seine Urtheile über sie. Wenn er auch die Verehrung für die Platoniker nicht ganz aus seinem Herzen zu vertilgen vermochte, und wir auch später noch zahlreiche Beweise derselben in seinen Schriften finden (de civ. dei X. 1—2), so tritt er ihnen doch mit scharfer Polemik entgegen (z. B. de civ. dei X. 9—11; 23—32, IX. 2, 6—8; 10—14; 16—18). „Auch die Philosophen gehören zur Stadt des Teufels und diese heißt wohl wegen der Verwirrung, in der sie sich unter einander befinden, Babel (de civ. dei XVIII. 41). — Ihrer Uneinigkeit und Ungewißheit gegenüber ist die Eintracht in der Stadt Gottes und die Festigkeit und Gewißheit des christlichen Glaubens hervorzuheben (ib. XIX. 18). Ihre Entdeckungen sind ohne göttliche Autorität überhaupt nutzlos (ib. II. 7)." — Den Neuplatonikern wirft er vor, daß sie nur zum Theil von ferne aus und mit verdunkelten Augen das Vaterland sehen, wo die Christen verweilen werden, daß sie aber nicht auf dem Wege, welcher dahin führt, nämlich auf dem Wege der Demuth wandeln. Ihr Stolz hält sie

vom Christenthum zurück. Aus gelehrten Schülern Platon's schämten sie sich Jünger Christi zu werden, welcher in Demuth kam und die Einfachen und Schlichten zu sich rief (ib. X. 29). — So hängt zuletzt die Erfassung der Wahrheit nicht blos von der richtigen und fleißigen Bethätigung der Erkenntnißkräfte, sondern auch von einem rechten Willen ab. Sie ist nicht blos der Act eines Vermögens der geistigen Persönlichkeit, sondern der ganzen Persönlichkeit überhaupt. Augustin lobt deßhalb Socrates, weil er zuerst die gesammte Philosophie auf die Moral zurückgeführt habe und der Ansicht war, daß der Geist sich vorerst durch gute Sitten reinigen müsse, damit er durch natürliche Kraft frei von hemmenden Begierden sich zum Ewigen erheben und die Reinheit des immateriellen und unwandelbaren Lichtes, wo die Ursachen aller geschaffenen Naturen unbeweglich leben, mit der Reinheit der Intelligenz erblicke (de civ. dei VIII. 3). Und er fordert, namentlich bei der Erforschung der geoffenbarten Wahrheiten, eine Reinigung des Geistes, welche gleichsam eine Wanderung und Schifffahrt zum Vaterland sei. Denn zu Gott, der überall gegenwärtig ist, werden wir nicht räumlich bewegt, sondern durch gutes Streben und gute Sitten (de doctr. christ. I. 10). — Seine Ueberzeugungen endlich von dem Fall der ersten Menschen und der damit eingetretenen Corruption seiner ganzen Natur, also auch seiner Vernunft, ließen ihn die Nothwendigkeit einer göttlichen Belehrung festhalten. Und hier eröffnet sich für ihn eine andere Quelle des menschlichen Wissens in der Offenbarung, die sich der Mensch durch den Glauben aneignet. Er fühlt es, daß er die Forderung des Glaubens an die Offenbarung nicht so unvermittelt stellen dürfe und geht daher selbst zu einer Begründung seiner Nothwendigkeit über, indem er das Verhältniß von Glauben und Wissen überhaupt einer eingehenden Betrachtung unterwirft.

Der Glaube wird definirt als ein Denken mit Zustimmung (de praedest. sanct. c. 2). Vor unserem sinnlichen oder geistigen Auge erscheint eine Objectivität, indem wir ihre Realität wahrnehmen und anerkennen, glauben wir an sie. So findet Glaube auf dem höheren Gebiete der allgemeinen Wahrheiten wie auf dem der sinnlichen Wahrnehmung einer körperlichen Welt statt. — Dieser Glaube als subjective Aneignung und anfängliche Aufnahme eines Objects in's

Bewußtsein beruht bereits selbst auf einem Denken, weil keiner etwas glaubt, bevor er nicht gedacht hat, daß er es glauben müsse; denn wenn auch der Wille zu glauben gewissen Gedanken sogleich nachfolgt, so ist es doch nothwendig, daß alles, was geglaubt wird, durch ein zuvorkommendes Denken geglaubt wird. Der Glaube erscheint eben als die primitive Erkenntniß und verhält sich zum Wissen, welches ein Begreifen durch die Vernunft ist (de lib. art. I. 7; II. 3. retract. I. 14), wie das unmittelbare Erkennen zum vermittelten und kann und soll daher selbst zum Wissen fortgebildet werden (de lib. arb. II. 2), wodurch wir uns der Objecte vergewissern als auch die Einsicht in die Möglichkeit und Nothwendigkeit ihres bestimmten Verhaltens gewinnen (de vera relig. c. 8, 14).

Hat Augustinus auf solche Weise schon im Allgemeinen gezeigt, daß der Glaube im Erkenntnißprocesse überhaupt fungire und bereits als die erste Stufe desselben gegeben sei, indem er als ein mehr im Willen, als in der Einsicht begründetes Fürwahrhalten erscheint, so sucht er hierauf mit sehr eindringlicher Sprache zu zeigen, wie größtentheils auf dem Glauben die menschliche Gemeinschaft beruhe. „Der Glaube ist ein Band und eine Basis des menschlichen Lebens. Auf ihm ruht die Freundschaft, da die Gesinnung des Freundes nicht gesehen werden kann und darum geglaubt werden muß. Ohne ihn würden alle Bande der Ehe, des Blutes und jeder anderen Verwandtschaft gelöst; denn an die gegenseitige Liebe, die ihrer Natur nach niemals gesehen werden kann, wird geglaubt (de fide rerum qu. n. v. 1—2). In allen Beziehungen würde die menschliche Gesellschaft aufgelöst, wenn der Grundsatz herrschend würde, nichts mehr zu glauben, als was gewußt werden kann (de utilit. cred. c. 12, 26)."

Damit nun glaubt Augustinus die Grundlagen für die Einführung des religiösen Glaubens breit und tief genug gelegt zu haben und wirft darum im Hinblick auf die Nothwendigkeit des Glaubens im Leben der Societät die Frage auf: Wenn demnach nicht einmal die menschlichen Dinge ohne Glauben bestehen können, um wie viel nothwendiger ist er in göttlichen Dingen, die von Menschen nicht gesehen werden können? (de fide r. q. n. v. c. 3, 5). Zur wahren Religion gelangt keiner ohne vorläufigen Glauben an das, was jeder

erst später, wenn er nach den Grundsätzen des Glaubens lebt, zu begreifen würdig und fähig ist. Der Anfang der wahren Religion ist demnach allezeit ehrfurchtsvolle Unterwerfung unter irgend eine Autorität (de util. cred. c. 9, 21); denn wer weder an Gott glaubt noch an den Beistand, den er dem menschlichen Geiste schenken wird, muß überhaupt aufhören die wahre Religion zu suchen (ib. c. 13, 29). Alles, was wir lernen, eignen wir uns durch Autorität und Vernunft an. Die Autorität ist der Zeit nach früher, die Vernunft aber der Würde nach höher (de ord. II. 9, 26). Wenn es nun beim Lernen überhaupt natürliche Ordnung ist, daß die Autorität der Einsicht vorausgehe, so wurde auch in Bezug auf höhere Wahrheiten, welche die durch Sünde und Irrthum verdunkelten Menschen nicht zu schauen vermögen, die Autorität der menschlichen Schwäche zu Hilfe geschickt (de mor. eccl. cath. c. 2). Für Menschen, welche die Wahrheit noch nicht zu schauen vermögen, ist die Autorität vorhanden, damit sie sich durch sie dazu befähigen und reinigen lassen (de util. cred. 16, 34).

Wenn einerseits die Schönheit der Außenwelt, die ein Abglanz der Urschönheit ist, andererseits unser eigenes Bewußtsein uns antreibt, Gott zu suchen und ihm zu dienen und wenn eine solche Ermahnung gleichsam im Allgemeinen und Besonderen gerade an die vorzüglichste Seele ergeht, so kann man nicht umhin zu hoffen, Gott selbst habe eine Autorität eingesetzt, welche die sichere Leiter bildet, auf welcher wir zu ihm emporsteigen können. Dieser Autorität hat sich die menschliche Einsicht zu unterwerfen, denn was menschliche Vernunft nicht erforscht, erfaßt der Glaube, und wo jene ermattet, hat er Erfolg (sermo 190 de temp. §. 2). Der Glaube ist ein Annähern, da der, welcher glaubt, sich nähert jener, welcher läugnet, sich entfernt (tract. 48 in evang. Joann. §. 3). Er ist ein Schritt der Ehrfurcht, dessen Frucht die Einsicht ist (tract. 22 in ev. Joann. §. 2). Namentlich in den zur Heilslehre gehörigen Dingen, welche wir noch nicht mit der Vernunft zu erfassen vermögen, geht der Glaube der Einsicht voraus (ep. 120 ad Consent.).

Wenn Augustinus auch sagt, daß er die Ueberzeugung hege, daß man ohne Einsicht in die Sache glauben soll, weil ein solcher Glaube

nicht nur das sicherste Mittel zur Vernunfterkenntniß sei und zugleich am wirksamsten die Seele zur Aufnahme der Saamenkörner der Wahrheit befähige, sondern auch als die einzige Bedingung zur Wiedergenesung kranker Seelen sich erweise und daß er selbst an Christus geglaubt und sich von der Wahrheit seiner Lehren überzeugt habe, auch unter der Voraussetzung, daß diese durch die Vernunft niemals vollständig erkannt werden könnten (de util. cred. 14, 31), so soll dennoch die gläubige Unterwerfung unter irgend eine Autorität nicht blind sein und ebensowenig soll man beim bloßen Glauben stehen bleiben. Wenn es vernünftig ist, daß in Bezug auf jenes Große, was noch nicht begriffen werden kann, der Glaube der Vernunft vorausgehe, so geht doch ohne Zweifel auch ein Theilchen Vernunft (quantulacunque ratio) dem Glauben voraus, welche dazu überredet (epist. 120 ad Cons. §. 3). Die Autorität verlangt den Glauben und bereitet den Menschen auf die Vernunft vor, welche ihn dann zum Verständniß und zur Einsicht führt, doch verläßt die Vernunft die Autorität nicht ganz; denn es wird betrachtet, wem man glauben müsse und so stützt sich die Autorität wieder auf schon erkannte Wahrheiten (de vera relig. 24, 45). Dann aber soll das, was wir mit der Festigkeit des Glaubens besitzen, auch durch das Licht der Vernunft erblickt werden; denn ferne sei es, daß Gott das in uns hasse, worin er uns vorzüglicher als die übrigen Wesen schuf, (ep. 120 ad Consent. §. 2—4); und überhaupt glauben wir nicht deshalb, damit wir nicht weiter nach Gründen zu suchen brauchen (ib. §. 3). Die vollkommene Einsicht jedoch fällt über das Zeitleben hinaus in die Ewigkeit, wo wir Gott von Angesicht zu Angesicht erkennen (de trinit. IX. 1).

So ist demnach mit dem Glauben ein neues Erkenntnißorgan und mit dem Glauben an die christliche Offenbarung eine neue Erkenntnißquelle eröffnet. Der Glaube ist jedoch nicht Sache unseres Willens, sondern auch der göttlichen Gnade, die ihn auf wunderbare Weise in unseren Herzen wirkt (de praed. sanct. c. 2, 6). — Schon damals, als er die Zweifel der Akademie zu überwinden unternahm, standen Augustinus viele Ueberzeugungen persönlich fest und wie er schon hier die Autorität Christi und die Vernunft als die Grundlagen seiner Forschungen bezeichnete (contra Acad. III. 20), so ergab ihm

nun eine eingehende Untersuchung die Richtigkeit dieser Annahme. Die Quellen des christlichen Lehrbegriffs Tradition und hl. Schrift, sowie die eigene Vernunft bilden seine Erkenntnißprincipien und zwar setzt er die beiden ersten der letzteren voraus. Die Tradition und Autorität der Kirche selbst aber garantirt ihm erst die Aechtheit der hl. Schriften (contra epist. Manich. c. 5), welche er im buchstäblichen und geistigen Sinne ausgelegt wissen will (de civ. dei XVII. 3), denn nur dadurch wird ihr volles Verständniß erreicht (de util. cred. c. 3). Seine ganze Schrift de doctrina christiana in vier Büchern ist eine Unterweisung zur Exegese.

Nachdem Augustin auf analytischem Wege die Idee des Absoluten gewonnen, nimmt er in ihr seinen Standpunkt, sucht sie näher zum Bewußtsein zu bringen und baut auf ihrem Grunde sein System.

Auf die Frage nach dem Wesen Gottes läßt sich nur antworten: Was ist Gott, wenn er nicht der Unschätzbare, Unaussprechliche, Unerbegreifliche, der über, außer und neben Allem Seienden ist? Denn alle seine Kreatur überschreitet er, seinem ganzen Werke geht er vorher, das Universum überragt er. Die Vernunft nämlich gibt nicht zu, daß das Werk seinem Meister gleich gesetzt oder verglichen werde (sermo 384 c. 1). In Bezug auf Gott ist eine fromme Unwissenheit besser als eine eingebildete Wissenschaft; denn wenn du ihn begreifst, ist er nicht Gott. Ihn nur ein wenig mit dem Denken zu erreichen, ist große Seligkeit; ihn aber begreifen, ist durchaus unmöglich (sermo 117. c. 3, 5). Weit wahrer denken wir Gott, als wir ihn aussprechen und weit wahrer ist er, als er gedacht wird (de trinit. VII. 4, 7). Leichter sagen wir, was Gott nicht ist, als was er ist (enarrat. in Psalm. 85. §. 12); aber auch nur zu wissen, was Gott nicht ist, bevor man wissen kann, was er ist, ist schon keine geringe Erkenntniß (ep. 120, 3, 13).

Der allgemeine Begriff von Gott kann nur der sein, daß er das Höchste ist, was das Denken erreichen kann (de lib. arb. II. c. 6, 14), daß er die höchste Substanz ist (de natura et gratia contr. Pel. c. 20, 22). Gott ist auf die höchste Weise und ist ursprünglich (de doctr. christ. I. 32, 35), alles hingegen, was in irgend einer Bestimmtheit (aliquo modo) existirt, hat er gemacht (de civ. dei XXII. 24, 1). Er ist das erste und höchste Leben,

der erste und höchste Verstand, bei welchem Sein, Leben und Erkennen eins ist (de trinit. VI. 10, 11); denn alles, was in Gott erkannt wird, ist er selbst (sermo 341. 6, 8). Darum ist Macht und Wille Gottes Gott selbst (confess. VII. 4) und seine Erkenntniß ist weit von der unsrigen verschieden, weil seine Erkenntniß seine Weisheit und diese seine Wesenheit oder Substanz ist (de trinit. XV. 13, 22). So ist Gott höchst einfach, eine absolute Monas, weil alle seine Eigenschaften unter sich und mit seiner Wesenheit identisch sind, weshalb auch in ihm überhaupt nicht zwischen Substanz[190]) und Accidenz, Subject und Prädicat unterschieden werden darf; denn nur diejenige Natur wird einfach genannt, welche von dem, was sie besitzt, nicht verschieden ist oder die nichts von sich verlieren kann, weil das, was sie hat, nichts Anderes ist, als ihr eigenes Sein (de civ. dei XI. 10).

Die Kategorien des Aristoteles finden auf Gott keine Anwendung (conf. IV. 16, 28—29). Soviel wir es vermögen, müssen wir es versuchen, Gott als gut ohne Qualität, als groß ohne Quantität, als Schöpfer ohne Bedürfniß, als allem vorausgesetzt ohne Lage, als alles enthaltend ohne Zustand (habitus), als überall ganz ohne Ort, als immerwährend ohne Zeit, als alles Veränderliche ohne Selbstveränderung machend und als nichts leidend denken. Denn wer Gott auf solche Weise denkt, wenn er auch noch nicht durchaus finden kann, was er ist, hütet sich doch ehrfurchtsvoll etwas von Gott zu denken, was er nicht ist (de trin. V. 1, 2). Die Welt faßt Gott nicht und sie vermöchte gar nicht zu sein, wenn nicht Gott in ihr wäre. Von ihm, durch ihn und in ihm ist Alles; Er erfüllt und umfaßt die Welt (conf. I. 2—3). Ueberallhin ist Gott ausgegossen, aber nicht so, daß er selbst eine Eigenschaft der Welt ist, sondern als die die Welt schaffende, ohne Mühe sie regierende, ohne Last sie umfassende Substanz. Nicht durch die Räume, wie irgend eine Materie, ist er ausgegossen, so daß er in der einen Hälfte des Weltkörpers halb, und halb in der anderen wäre und so nur im Ganzen ganz

---

[190]) Da die Substanz als Substrat von Accidenzien erscheint, so will A. die Bezeichnung substantia für Gottes Wesen nur uneigentlich gebraucht haben und zieht dafür essentia vor (de trinit. VI. 5, 10).

gegenwärtig, sondern im Himmel allein ist er ganz und auf der Erde allein ist er ganz und im Himmel und auf Erden ist er ganz und durch keinen Ort umfangen, sondern in sich selbst bleibend ist er überall ganz (epist. 187 ad Dardan. 4, 11; de civ. dei X. 3. ib. VII. 30). Ueberall weiß Gott ganz und von keinem Raum umschlossen zu sein; er weiß zu kommen, indem er sich nicht von da entfernt, wo er war, und er weiß zu gehen, indem er den Ort nicht verließ, wohin er kam (ep. 137 ad Volus. 2, 4). Gott ist vielmehr Geist, da sein Sein sein Wissen und Wollen ist. Seine Wesenheit weiß und will unveränderlich, und seine Erkenntniß ist und will unveränderlich und sein Wille ist und weiß unveränderlich (conf. XIII. 16, 19). Gottes Leben ist die höchste Vernunft (retr. I. 5, 2), er kennt sich selbst durchaus (XIII. 16, 19) als auch alle übrigen Dinge (retr. I. 5, 2; de civ. dei V. 11) in einer unwandelbaren Intuition (conf. XI. 31, 41), in welcher bei allem Wandel irdischer Zeiten nichts Gegenwärtiges verschwindet und nichts Neues auftritt (de trinit. VI. 10, 11); denn Gott ist alles Zukünftige wie Vergangene gegenwärtig, da ihn der Wechsel der Welt nicht berührt (de civ. dei X. 12). Alle Dinge sind zugleich vor ihm, daher auch durch sein Schaffen seine Wissenschaft nicht wuchs (de civ. dei XI. 21). Die Ansicht des Origenes, wonach Gott nur Endliches begreifen könnte, ist eine vermessene Begrenzung Gottes, der auch das Unendliche erfaßt. Wenn, was immer durch die Wissenschaft erfaßt wird, in der Erkenntniß des Wissenden begrenzt ist, so ist auch jede Unendlichkeit in Gott auf wunderbare Weise begrenzt, weil sie seiner Erkenntniß nicht unbegreiflich ist. So ist auch die Unendlichkeit der Zahlen für Gottes Erkenntniß nicht unendlich und wenn er in Ewigkeit hin immer Neues und dem Vorhergehenden und Spätern Unähnliches erschaffen wollte, er würde dennoch nichts Ungeordnetes und Unvorhergesehenes erschaffen, auch sähe er dasselbe nicht als ein demnächst Wirkliches voraus, sondern es wäre in seinem ewigen Vorherwissen enthalten (de civ. dei XII. 18). Gottes Wissen ist die Ursache aller Dinge (conf. VII. 4, 6), denn nicht deßhalb weiß Gott die Kreaturen, weil sie sind, sondern sie sind, weil er sie weiß (de trinit. VI. 10, 11). Wohl wußte er, was er schaffen wollte und weil er wußte, schuf er, nicht aber wußte er, weil er schuf (ib. XV.

13, 22). — Wie Gottes Wissen in zeitloser Gegenwart verweilt, gemäß der Ewigkeit und Unveränderlichkeit seiner Natur, so ist auch in seinem Wollen und Thun kein Wechsel zu denken. Es läßt sich in Gottes Ruhe ebensowenig Trägheit und Unthätigkeit, wie in seinem Wirken Arbeit und Anstrengung annehmen. Er kann ruhend wirken und wirkend ruhen. In ihm hebt niemals ein späterer Entschluß den früheren auf oder ändert ihn (de civ. XII. 17).

Hatte Augustin an andern Stellen Wissen und Wollen in Gott identifizirt, so erkennt er, daß er sich damit in Schwierigkeiten verwickeln würde, weil dann Alles, was Gott vorher weiß und also auch das Böse sein Wille sein würde. Er hebt daher diese Identität wieder auf, wenn er läugnet, daß Gottes Vorherwissen eine unsern freien Willen nöthigende und ihn also gleichsam aufhebende Causalität sei (de lib. arb. III. 3, 7); denn wie er Gott in physischer Hinsicht als das Höchste faßt, so selbstverständlich auch in moralischer. Dazu aber ist es nothwendig, daß er ihm die vollkommenste Freiheit (de civ. dei XII. 2; ib. V. 10) und eine unbeschränkte Macht vindizirt; denn deßhalb, weil Gott kann, was er will, wird er allmächtig genannt (ib. V. 10; XXI. 7). Gott leitet die Welt nach einer nur ihm bekannten Ordnung, er dient ihr aber nicht knechtisch, sondern ist selbst ihr Herr und Lenker (de civ. dei IV. 32) oder, wie wir hören werden, ist sie vielmehr selbst. Gott kann nur dasjenige nicht, was mit der Erhabenheit seines Wesens im Widerspruch steht und woraus irgend eine moralische Mangelhaftigkeit offenbar würde (de civ. dei V. 10; ib. XXII. 25).

So sehr Augustinus, im Bewußtsein eines lebendigen Gottes, die Immanenz desselben in der Welt betont und hervorhebt, so sehr bekämpft er doch auch wieder die Ansicht, welche Gott selbst zur Weltseele macht und kehrt sich damit gegen den Pantheismus überhaupt (de civ. dei IV. 12—13). Gott ist überhaupt nicht Seele, sondern Schöpfer der Seele (ib. IV. 31).[191])

In der Trinitätslehre hatte er bereits die kirchliche Fixirung

---

[191]) Der Annahme einer Weltseele jedoch zeigt er sich nicht abgeneigt (de civ. dei VII. 5; retract. I. 11, 4). Gegen den Pantheismus aber kehrt er sich noch öfters mit der ganzen Kraft seiner Dialectik.

hinter sich; seine Aufgabe in dieser Frage konnte daher nicht mehr die Begründung der Gleichheit der Würde und Wesenheit der drei göttlichen Personen sein, sondern nur zunächst der Nachweis, wie dieselben nur die eine wahre Gottheit constituiren, dann aber der Versuch, das trinitarische Verhältniß selbst durch Analogieen begreiflich zu machen und damit zu seinem Verständniß fortzugehen.

Augustinus urgirt nun so sehr die Einheit Gottes in den drei Personen, daß er zwar den letzten Rest des Subordinationismus vertilgt, aber auch daran streift, ihren Unterschied fallen zu lassen. Der eine Gott ist ihm die Trinität selbst (contra Arian. 2, 4) und jede einzelne göttliche Person nur in dem Sinne, als sie die beiden andern Personen in der Fülle ihrer Wesenheit und Macht unzertrennlich in sich trägt. Die Trinität ist der Eine Gott, durch den und in dem Alles ist. So ist der Vater, der Sohn und der hl. Geist und jeder von ihnen ist Gott und alle zugleich sind der Eine Gott und jeder Einzelne besitzt die ganze Wesenheit und alle zugleich sind das Eine Wesen (de doctr. christ. I. 5). — Ein Mensch allerdings ist nicht soviel als drei Menschen zusammen und zwei sind mehr als Einer, ebenso haben bei drei gleichen goldenen Statuen die drei zusammen mehr Gold als jede allein und eine weniger als zwei; anders aber ist es bei Gott, wo Vater und Sohn und Geist dem Wesen nach nicht größer sind, als der Vater für sich und der Sohn für sich, sondern wo die drei Substanzen oder Personen zusammen gleich jeder einzelnen sind (de trinit. VII. 6, 11). Die Unterschiede der drei göttlichen Personen sind nur Unterschiede des Verhältnisses (de trinit. V. 4, 6) und mit dem Namen des Vaters, Sohnes und Geistes wird nicht die eine göttliche Substanz selbst bezeichnet, sondern das Verhältniß der drei Personen zu einander (ep. 238, 13).

Wir sehen, Augustinus bemüht sich auch, jeden Dualismus zwischen der einen göttlichen Substanz und den drei Personen auszugleichen; er läßt sie in diesen sich nach ihrer ganzen Totalität, nicht zu einer vorübergehenden, sondern zu einer beständigen Existenz individualisiren und überwindet damit gründlich den Sabellianismus, indem er in Gott das Verhältniß von Substanz und Modus entschieden in Abrede stellt (de trinit. VII. 5, 10). Und wenn es bei

den Geschöpfen unmöglich ist, daß die Gattung in einem Individuum wirklich werde, so ist dies gerade die Eigenthümlichkeit der Gottheit, daß hier die Gattung, die göttliche Substanz in jeder göttlichen Person sich voll und ganz realisirt (ib. VII. 6, 11). — Mit diesen seinen Auffassungen des trinitarischen Verhältnisses war noch ein Doppeltes gegeben. Ersteres wurde, da die göttliche Substanz nur in den drei Personen als wirklich gesetzt war, von jener der Schein eines unbestimmten Substrats entfernt, indem sie in sich selbst organisirt und außer ihren sie organisirenden Momenten als nicht existent gedacht war; dann aber lag in der Ansicht, daß die Gottheit in jeder Person ganz enthalten sei, auch ein entschiedener Ansatz dazu, sie als Geist nicht blos zu behaupten, sondern auch zu begreifen, indem es ja gerade Wesen des Geistes ist, in jedem seiner Momente und Acte ganz gegenwärtig zu sein.

Wie aber bereits bemerkt, war diese Darstellung nicht ohne Schwierigkeiten. Indem angenommen war, daß in jeder einzelnen Person die ganze Gottheit und damit auch die beiden andern Personen enthalten waren, konnte jede göttliche Handlung nicht mehr als die einer Person, sondern mußte als eine That der gesammten Trinität aufgefaßt werden (contra serm. Ar. 15, 9). Nun enthält aber die christliche Dogmatik Lehren, worin, wie namentlich bei der Sendung Christi durch den Vater und der Menschwerdung des Logos, nur eine der göttlichen Personen als der Träger der bestimmten Handlung erscheint. Augustinus gelang es nicht, diese Schwierigkeit zu beseitigen, er war überhaupt glücklicher die Einheit im Unterschied der göttlichen Personen aufzuweisen, als die Vielheit derselben aus der Einheit zu begreifen. [192])

Um dieses absolute Verhältniß der Dreipersönlichkeit in der Einheit des göttlichen Wesens dem menschlichen Bewußtsein näher zu bringen, gebraucht Augustinus verschiedene Analogien. Da die Gottheit in der Schöpfung sich offenbart, so muß auch jedes Wesen in seiner Art die Trinität reflectiren (de civ. dei XI. 24). Wir nehmen an jedem Wesen dies Dreifache wahr, daß es überhaupt

---

[192]) conf. Baur: Die christliche Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes. I. 830 fl.

ist, daß es in eigenthümlicher Beschaffenheit ist und daß es durch sein Allgemeines und Besonderes, durch sein Sein und seine Qualität in den Zusammenhang der Existenzen sich einfügt (de vera relig. 7, 13). Das allgemeine, besondere und beziehungsweise Sein einer jeden Existenz ist ein Reflex der Trinität. — Derselbe findet sich aber noch deutlicher im Menschen. Schon im äußern sinnlichen Menschen läßt sich eine Spur der Trinität erkennen, nämlich in seiner sinnlichen Erkenntniß. In der sinnlichen Anschauung unterscheiden wir den angeschauten Körper, sein sich im Gesichtssinn abdrückendes Bild und endlich die Thätigkeit des Willens, der beide aufeinander bezieht. Allein diese drei Momente sind keine wahre Einheit, sondern wesentlich verschiedener Natur, indem das Object körperlich, die sinnliche Anschauung selbst körperlich und geistig, der Wille aber rein geistig ist (de trinit. XI. 2, 2; ib. XV. 3, 5). Treffender wird die Analogie, wenn wir die in der Erinnerung festgehaltene Anschauung neuerdings zu einem Objecte machen, bei welchem Acte das in ihr verweilende geistige Bild des Gegenstandes in dem darauf gerichteten inneren Sinn eine geistige Vorstellung erzeugt, welche der Wille mit jenem zur Einheit verbindet. So entsteht aus der Erinnerung, der inneren Anschauung und den beiden aufeinander beziehenden Willen eine Einheit, die keine Substanzverschiedenheit mehr involvirt, sondern einer und derselben Substanz ist, weil dieser ganze Actus ein innerlicher und nur der eine Geist ist (de trinit. XI. 3, 6). — Das adäquateste Bild der Trinität endlich muß sich überhaupt im innern geistigen Menschen nachweisen lassen, weil er das Ebenbild Gottes ist (ib. XIV. 4, 6). In ihm läßt sich sogleich dreierlei unterscheiden: seine Geistigkeit (mens), die Erkenntniß, womit er sich selbst erfaßt und die Liebe, womit er sich und seine Selbsterkenntniß liebt, von welchen dreien klar ist, daß sie unter sich gleich und von einer Wesenheit sind (ib. XV. 3, 5; conf. de civ. dei XI. 26). Am treffendsten aber wird diese Analogie in der immanenten Thätigkeit des Geisteslebens selbst gefunden. Darin sind memoria, intelligentia und voluntas zu unterscheiden. Die memoria ist das unmittelbare Bewußtsein des Geistes, die noch ununterschiedene Einheit des Denkens und Seins; die intelligentia das mittelbare aus einer bewußten Diremtion von Subject und Object sich

bildende Wissen, der Blick des Geistes auf sich selbst; der Wille endlich ist die Zurückbeziehung des sich erkennenden Geistes auf sich selbst, sein Sichwollen und sich mit sich Zusammenschließen, das concrete Selbstbewußtsein, der darin entwickelte und sich besitzende Geist (de trinit. X. 8—9).

Augustinus unterläßt aber nicht, nachdem er diese Analogien hervorgehoben hat, auf ihre Unzulänglichkeit hinzuweisen und an die Unterschiede zu erinnern, die zwischen der menschlichen und göttlichen Trinität bestehen.[193])

In der Logoslehre wird der Uebergang von der Theologie zur Kosmologie gemacht. Schon in der Propädeutik wurde uns derselbe als ein System ewiger Wahrheiten bestimmt, der mit dem denkenden Geiste in einem unmittelbaren Contact steht und an den Formen des Weltdaseins zur Erscheinung kommt. Der Logos ist göttliche Persönlichkeit und insoferne im Organismus des trinitarischen Lebens ein nothwendiges Moment, aber in ihm, welcher die Weltidee in sich trägt, tritt bereits die emanente Seite der Gottheit, ihre Beziehung auf ein Anderes, als sie selbst ist, hervor. Der Logos ist in dieser Hinsicht gleichsam das Binde- und Vermittlungsglied zwischen Gott und der Welt, die Einheit des Unendlichen und des Endlichen.

Das Wort Gottes ist die unveränderliche Wahrheit; dort ist ursprünglich und unverändert alles zumal, nicht nur, was sich gegenwärtig in der Welt befindet, sondern auch das, was war und was

---

[193]) conf. hierüber Kuhn i. a. W. 590 - 602; dann Baur im eben angeführten Werke p. 844 fl. Derselbe sagt mit Recht: „Augustinus war es zuerst, welcher den tiefen Gedanken aussprach, daß das absolute Verhältniß des Vaters und Sohnes nur im Wesen des denkenden Geistes gegründet sein könne, daß es, soweit es überhaupt begriffen werden kann, nur als ein Verhältniß des denkenden Geistes zu sich selbst zu begreifen sei Vom Wesen des denkenden Geistes aus will Augustinus sich zu der Idee des dreieinigen Gottes erheben. Daher nimmt er seinen Standpunkt im denkenden Bewußtsein selbst und alle seine Versuche, das an sich unbegreifliche, dem endlichen Geiste verschlossene Wesen des absoluten Geistes der denkenden Vernunft näher zu bringen, sind wesentliche Denkbestimmungen (I. p. 868—869)."

sein wird. Dort aber war es weder noch wird es sein, sondern es ist nur und Alles ist Leben und Alles ist Eins (de trinit. IV. 1, 3). Das Wort Gottes ist eine gewisse Form, aber nicht die gebildete Form, sondern die Form alles Geformten: eine unveränderliche Form, ohne Abnahme und Mangel, ohne Zeit und Raum, alles überragend, allem sowohl als eine Grundlage existirend, worin es ist, als auch als ein Zielpunkt, unter welchem es ist. Wenn du sagst, daß Alles in ihm ist, so lügst du nicht; denn Gottes Wort wird Gottes Weisheit genannt; es heißt aber in der Schrift: Alles hast du in der Weisheit gemacht. Daher ist in ihm Alles und doch, weil es Gott ist, unter ihm Alles (sermo 117, 2, 2—3; conf. de trinit. VI. 10, 10; de civ. dei XVI. 6). — In der göttlichen Weisheit sind unermeßliche und unendliche Schätze intelligibler Dinge, worin sich alle unsichtbaren und unveränderlichen Gründe der Dinge, auch der sichtbaren und veränderlichen, die durch sie gemacht wurden, befinden; denn Gott hat nichts gemacht, was er nicht wußte (de civ. dei XI. 10; conf. conf. I. 6). Die vorweltlichen ewigen Gründe der Dinge sind aber nicht bloß formale Principien, nach welchen jene äußerlich geformt würden, als wie der Künstler von Außen ein Form dem Stoffe aufprägt, sondern sie sind die inneren, die Dinge in ihrer Substanz und Form setzenden Lebensquellen, wobei ihnen freilich der göttliche Wille selbst immanent ist (de civ. dei XII. 25).

Diese Gründe aller geschaffenen Dinge, welche selbst ewig sind, indem sie nicht erst gestaltet wurden, setzt Augustinus gleich den platonischen Ideen, weil sie den Inhalt der göttlichen Intelligenz bilden. Ihre Existenz ist für den, der einen bewußten und vernünftigen Weltschöpfer annimmt, außer allen Zweifel gestellt. Sie sind nicht blos die allgemeinen Urformen der Dinge, so daß sie nur die Gattungen und Arten präformen, sondern sie beziehen sich auch auf's Einzelne; für jedes Individuum existirt in Gott ein eigener ewiger Vernunftgrund, eine eigenthümliche Idee; denn seine Vorsehung und sein Wissen umfaßt ja Alles.[194]) — Der Weltgedanke steht aber zum Logos

---

[194]) Lib. de div. quaest. 83. quaest. 46: „Sunt namque ideae principales formae quaedam, vel rationes rerum stabiles atque incommutabiles, quae ipsae formatae non sunt, ac per hoc aeternae

nicht in einem äußerlichen Verhältniß, sondern ist ein Moment seines Wesens (de genes. ad litt. II. 6, 12).[195])

Zur Realisirung der Weltidee, zur Weltschöpfung wird Gott weder durch innere noch äußere Nothwendigkeit veranlaßt, sie ist vielmehr seine freie That. Der göttliche Wille ist der letzte Grund derselben, außer welchem es keinen andern mehr gibt und bei dem auch nach keinem weiteren Motiv geforscht werden kann und darf (de genes. contra Manich. I. 2, 4). Nicht eines Bedürfnisses wegen

ac semper eodem modo sese habentes, quae in divina intelligentia continentur. Et cum ipsae neque oriantur neque intereant, secundum eas tamen formari dicitur omne, quod oriri et interire potest, et omne, quod oritur et interit. Quis autem religiosus et vera religione imbutus, quamvis nondum possit haec intueri, negare tamen audeat, immo non etiam profiteatur, omnia, quae sunt, id est, quaecunque in suo genere propria quadam natura continentur, ut sint, Deo auctore esse procreata, eoque auctore omnia quae vivunt vivere atque universalem rerum incolumitatem ordinemque ipsum quo ea, quae mutantur, suos temporales cursus certo moderamine celebrant, summi Dei legibus contineri et gubernari? Quo constituto atque concesso, quis audeat dicere, Deum irrationabiliter omnia condidisse? Quod si recte dici vel credi non potest, restat, ut omnia ratione sint condita. Nec eadem ratione homo, qua equus: hoc enim absurdum est existimare. Singula igitur propriis sunt creata rationibus. Has autem rationes ubi arbitrandum est esse, nisi in ipsa mente creatoris? Non enim extra se quidquam positum intuebatur, ut secundum id constitueret, quod constituebat; nam hoc opinari sacrilegium est. Quod si hae rerum omnium creandarum creaturarumve rationes in divina mente continentur, neque in divina mente quidquam nisi aeternum atque incommutabile potest esse, atque has rerum rationes principales appellat ideas Plato: non solum sunt ideae, sed ipsae verae sunt, quia aeternae sunt, et ejusmodi atque incommutabiles manent, quarum participatione fit, ut sit quidquid est, quoquomodo est."

195) Es klingt sehr stark an den Platonismus an, wenn A. einmal sagt, daß die Welt besser in der Idee war, als sie in der Wirklichkeit ist; denn dort war sie wahrer, ewig und unveränderlich (de genes. ad litt. V. 15, 33).

schuf Gott, und er ist nicht deßhalb der Selige, weil er schuf, sondern weil er auch des Geschaffenen nicht bedürftig weit mehr in sich selbst als in jenem ruht. Nur weil er gütig und allmächtig ist, schuf er die Welt; denn wenn er das Gute nicht hervorbringen könnte, so hätte er keine Macht; wenn er es aber könnte und nicht bewirkte, so wäre er sehr neidisch (de genes. ad litt. IV. 16, 27). — Indem daher Augustinus die Existenz der Welt auf die göttliche Causalität zurückführt, verwirft er des Origenes Lehre von ihrer Entstehung in Folge der Sünde der Geisterwelt und weist auf die Widersprüche dieser ganzen Ansicht hin (de civ. dei XI. 23).

Das Verhältniß der Kreatur zu Gott wird dahin bestimmt, daß diese, wie sie nicht mit ihm gleichewig ist, so ihm auch nicht wesensgleich ist (de genes. ad litt. lib. imperf. 1, 1—2), denn sie ist nicht sein Sprößling (contra Sec. Man. c. 7), nicht gezeugt (de actis c. Fel. Man. II. 18), nicht aus der Natur Gottes, sondern von Gott aus Nichts gemacht (de genes. ad litt. lib. imperf. 1, 1—2).

Indeß läßt sich nicht verkennen, daß die Abtrennung des creatürlichen Seins vom göttlichen bei der innigen Beziehung, in welche Augustinus den Logos zur Weltpotenz setzt, sich nicht wohl durchführen läßt, wie denn auch die Behauptung einer Weltschöpfung aus Nichts zunächst nur den Sinn haben kann, daß Gott nicht wie ein irdischer Werkmeister ein äußerliches Material nothwendig hat, sondern daß er das, was er schafft, aus der eigenen Lebensfülle schöpft. Die Weltideen sind von Augustinus ja nicht als bloße Typen gedacht, nach welchen die Kreatur gestaltet werden soll, sondern zugleich als lebendige Gründe und Keime, die sich eben in der Welt expliciren und realisiren. — Damit lehrt er ganz klar eine substanziale Immanenz Gottes in der Welt, da diese der real gewordene Logos ist, insoferne die Weltidee und Weltpotenz zu seinem Wesen gehört. — Doch muß bemerkt werden, daß er an andern Orten die Ideen als rein formal faßt, die einen von Gott aus dem Nichts hervorgerufenen Stoff erst nach sich gestalten, womit er freilich der eben ausgesprochenen Consequenz sich wieder entzieht.

Indem aber Augustin die Schöpfung aus Nichts festhält, erscheint ihm die Welt gleichsam als eine aus Sein und Nichtsein

gemischte Existenz, da sie einerseits den positiven Factor des göttlichen Willens, andererseits den des Nichtseins in sich trägt. In ihrer Position die Negation enthaltend muß sie aber werdend, zeitlich, d. h. veränderlich sein (de civ. dei XII. 1). Derselbe Begriff einer noch mit der Negation behafteten Position ist jedoch der des Weltgrundes überhaupt, indem er einerseits als Idee, Potenz und Grund in Gott ist, andererseits aber seine volle Realität erst in der Welt selbst finden kann und demnach recht eigentlich ein Noch-nicht-sein ist. Weder das reine Sein noch das reine Nichts ist einer Bewegung fähig, da jede Bewegung ein Fortschreiten von einem bestimmten Punkt oder Zustand in einen andern ist, das Sein aber niemals in sein Anderssein übergehen kann, weil es sonst zum Nichts werden müßte, noch auch umgekehrt das Nichts in sein Gegentheil, in das Sein, weil aus Nichts nichts wird. Diese dialectischen Erörterungen der alten Philosophie waren, wie sich zeigt, für Augustin nicht verloren; in seinem Begriff des Weltgrundes ist eine noch mit dem Nichtsein behaftete Existenz gesetzt, die eben des Werdens fähig ist, weil die Potenz weder gleich dem Nichts, noch gleich dem Sein, sondern ein Mittleres ist, das, wenn es sich bewegt, sich nicht verliert, weil ihr Anderssein zu ihr selbst gehört und sie daher in diesem immer noch bei sich ist. — Von hier aus ergibt sich dann mit innerer Nothwendigkeit die weitere Behauptung, daß die Welt nicht in der Zeit, sondern mit ihr die Zeit erschaffen wurde[196]), daß diese nicht in dem unveränderlichen göttlichen Sein, sondern erst in dem beweglichen veränderlichen Weltsein, das aus der Potenz in die Actualität sich erhebt, möglich sei. — Wir wollen jedoch hierüber Augustinus selbst hören:

Es ist die gedankenlose Frage, was denn Gott vor der Weltschöpfung gethan habe und ob nicht durch sie, wenn er vorher müssig war, in ihn eine Veränderlichkeit und Zeitlichkeit kam, indem, da Gottes Wille zu seiner Substanz gehört, ein neuer Willensact auch eine Veränderung seiner Substanz wäre (confess. XI. 10, 12; de civ. dei XI. 4), was Augustin auf eine nähere Untersuchung über

---

[196]) Es ist wohl weniger gut gesprochen, wenn A. eigentlich sagt, daß mit der Zeit die Welt erschaffen wurde; indeß erlaubt der ganze Gedankengang auch die oben gebrauchte Wendung.

das Wesen der Zeit und Ewigkeit und das Verhältniß der ersteren zur Welt führt.

Die Zeit ist überhaupt Ausdehnung (conf. XI. 23, 30), in den drei Dimensionen der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Die erstere und letztere sind die Grenzen der mittleren, welche in jene verschwindet und aus dieser hervorgeht. Würde die Gegenwart stille stehen, so wäre sie selbst Ewigkeit, d. h. grenzenlos. Zeit wird die Gegenwart nur durch ihre fließende Begrenzung von den beiden andern Dimensionen, welche sich als Vergehen und Entstehen offenbart (ib. XI. 14, 17). Der Geist allein vermag die Zeit zu erfahren und zu messen, weil er ihre drei Dimensionen zugleich in sich faßt und nicht einer ausschließlich verhaftet ist. Wenn er nämlich die Gegenwart in der Anschauung ergreift, so besitzt er die Vergangenheit in der Erinnerung und die Zukunft in der Erwartung als ein Gegenwärtiges. So kann er sie mit einander vergleichen und messen. Er hält das Flüchtige fest und macht das Zeitliche gleichsam zu einem Ewigen, indem er die Dimensionen der Vergangenheit und Zukunft in der Gegenwart seines Wissens aufhebt (ib. XI. 28, 37). — Wenn demnach schon der relative Geist in dieser Hinsicht sich gewissermassen zeitfrei erweist, so würde den absoluten Geist die Zeit gar nicht berühren, da er in seiner Allwissenheit die Dimensionen der Vergangenheit und Zukunft zur vollständigen Gegenwart in sich verwandelt.

Wenn der Unterschied von Zeit und Ewigkeit darin liegt, daß die erstere nicht ohne bewegliche Veränderung ist, in der letzteren aber keine Wandelbarkeit stattfindet, so ergibt sich sogleich, daß keine Zeiten gewesen wären, wenn nicht ein Geschöpf erschaffen worden wäre, welches durch seine Bewegung Veränderungen setzte, durch welche Bewegung und Veränderung, da, was nicht zugleich sein kann, einander weicht und nachfolgt, in kürzeren oder längeren Zwischenräumen die Zeit erfolgte. Da nun aber in Gott selbst keine Wandelbarkeit und also auch keine Zeit ist, so kann man überhaupt nicht sagen, daß erst nach verflossenen Zeiträumen von ihm die Welt geschaffen wurde. Die Welt wurde nicht in der Zeit, sondern mit der Zeit erschaffen (de civ. dei XI. 6; conf. XII. 15; de genes. ad litt. V. 5, 12).

So fällt, da Gott außer der Zeit und demnach in reiner Gegenwart oder in der Ewigkeit sich befindet, die obige Frage von selbst hinweg, welche die Zeit schon von vorneherein in Gott hineintrug. Gott hat die Welt in seiner wandellosen Gegenwart oder Ewigkeit geschaffen, für ihn ist sie immer da und von seinem Standpunkte aus muß eine ewige Schöpfung angenommen werden; denn in Gott wird nichts, sondern ist Alles immer (de lib. arb. III. 3, 6). — Weniger philosophisch klingt es, wenn Augustin dieselbe Behauptung in folgender Weise ausspricht: In Gott ändert nicht ein nachfolgender Wille den früheren oder hebt ihn gänzlich auf, sondern mit einem und demselben immerwährenden und unwandelbaren Willen machte er, daß die Dinge, welche er schuf, nicht wären, so lange sie nicht waren, und daß sie späterhin wären, als sie anfingen zu sein (de civ. dei XII. 17). — Die Welt, welche die Form der Zeit an sich hat, ist, wenn die Argumentation des Augustinus nach ihrem tiefsten Sinn genommen wird, die ewig gesetzte Zeitlichkeit. Damit aber wäre sie ein perenirendes Werden ohne Anfang und ohne Ende. Zu dieser Behauptung, die ganz offenbar in seinen Prämissen liegt, ging er indeß selbst nicht fort, er unterläßt es die Ewigkeit mit der Zeit zu vermitteln und beide in der Einheit eines Begriffs zu umspannen und spricht daher, was allerdings mit der philosophischen Schärfe seiner bisherigen Deduction nicht wohl zusammenstimmt, von einem Anfange der Welt, wie denn überhaupt seine nähere Beschreibung der Weltschöpfung jene gar oft vermissen läßt.

Das besprochene Problem wurde auch noch in der Weise angeregt, daß man fragte, warum Gott die Welt gerade damals und nicht früher erschaffen habe. Dieser Frage gegenüber wirft Augustin eine andere auf, nämlich warum Gott die Welt gerade da schuf, wo sie jetzt ist und nicht in einem andern Raum. Denn fingirt man sich vor der Schöpfung der Welt unendliche Zeiträume, worin Gott nimmermehr aufhören konnte zu wirken, so kann man sich auch ebensogut außerhalb der Welt noch unendliche Räume ersinnen, worin Gott noch unzählige Welten erschaffen konnte. Antwortet man nun hierauf, wie man wohl muß, die menschlichen Gedanken sind eitel, wenn sie sich unendliche Räume dächten, weil es außerhalb der Welt keinen Raum gibt, so kann man ebensogut auf

jene Frage erwiedern, die Menschen denken auf gleiche Weise eitel, wenn sie vergangene Zeiten dächten, worin Gott nichts gewirkt habe, da vor der Welt keine Zeit war (de civ. dei XI. 5).

In der näheren Beschreibung des Schöpfungsvorganges schließt sich Augustin dem mosaischen Bericht an, deutet ihn aber vielfach allegorisch um. In den Worten der hl. Schrift, daß Gott am Anfang Himmel und Erde schuf, ist ausgesprochen, daß die rein geistige und rein körperliche Kreatur zuerst in's Dasein trat (de civ. dei XI. 33) also die Engelwelt und die Natur. Diese ihre anfängliche Setzung ist jedoch nur eine Setzung ihrer Materie, woraus erst die Einzelngestaltung hervorgehen soll; denn wie der ausgebildeten körperlichen Kreatur eine formlose Materie vorausgesetzt werden muß, so wird auch der Engelwelt eine solche zu Grunde gelegt, also gleichsam ein Geistesstoff angenommen (de genes. ad litt. I. 4—5, 9—10; V. 5, 13), in welchem alle spätern einzelnen Formen keimartig vorhanden sind (ib. IV. 33, 51). So hat demnach Gott zuerst die formlose Materie, sowohl die geistige als körperliche aus Nichts geschaffen (de genes. contra Man. I. 6, 10), und damit Alles auf Einmal gesetzt, weil alles spätere Sein auf dem Wege der Entwicklung aus ihr hervorging (de genes. ad litt. V. 23, 44—45). Die Ordnung, in welcher diese Entwicklung der Weltexistenzen stattfand, ist in den Schöpfungstagen angedeutet, worunter keine gewöhnlichen Tage, überhaupt keine Zeiträume (ib. IV. 18, 33), sondern nur die Stufenreihen der Geschöpfe zu verstehen sind (ib. V. 5 u. 23). Selbst diese Entwicklung ist nicht als eine zeitliche Succession zu verstehen, sondern fand zumal statt und Alles geschah demnach gleichsam in einem und demselben Moment. Weil der Mensch nur nach einander zu denken und zu sprechen vermag, erzählt auch die hl. Schrift den simultanen Act der Weltschöpfung und Weltbildung in der Succession (ib. imperf. 7, 28; V. 5, 12—13). Bei der Schöpfung hat Gott schon ein für allemal Alles festgesetzt, was in der Welt geschehen soll, in keinem einzigen Ereigniß offenbart sich eine neue Absicht Gottes (de lib. arb. III. 3, 1). — Diese letzteren Behauptungen sind nur eine Consequenz aus der Lehre, daß Gott Alles in seiner ewigen Gegenwart wirkt; an sie reiht sich unmittelbar die weitere, daß auch kein Stillstand in Gottes Wirken

eintreten kann, und wenn daher in der hl. Schrift von einem Ausruhen Gottes am 7. Tage gesprochen wird, so ist dies nicht als ein Aufhören seiner Thätigkeit in der Welt zu verstehen; denn wäre er nicht mit ihr darin beständig gegenwärtig oder würde er seine schöpferische Macht ihr entziehen, so würde sie augenblicklich in's Nichts zurücksinken (de civ. dei XII. 25), sondern damit ist nur angedeutet, daß er keine neue Reihe von Geschöpfen mehr hervorbrachte (de genes. ad litt. IV. 12, 22). — Auch bei Augustin tritt demnach schon die Ansicht hervor, daß die Welterhaltung gleich einer beständigen Weltschöpfung sei.

Das Schlußglied der Schöpfung ist endlich der Mensch, weil er in sich die bisher hervorgetretenen Weltgegensätze, die geistige und körperliche Kreatur, als ein aus Geist und Leib gemischtes Wesen vereinigt (ep. 137. 3, 11). Jede Kreatur ist demnach im Menschen enthalten, weil er geistig-sinnlicher Natur ist, mit dem Geiste erkennt, mit der Seele empfindet, mit dem Körper sich bewegt (quaest. 83. 9, 67) und er erweist sich durchaus als ein Mittelwesen zwischen dem Engel und der Natur (de civ. dei XII. 21).

Das geschaffene Universum erscheint als ein immer höher hinansteigendes Stufenreich von Existenzen. — Da Gott auf die höchste Weise und eben deshalb unwandelbar ist, so verlieh er den Wesen, welche er aus Nichts erschuf, die Gabe zu sein, keineswegs aber auf die allerhöchste Weise zu sein, wie Er selbst ist; sondern das Sein verlieh er den Einigen mehr, den Anderen weniger und brachte dadurch eine reiche Mannigfaltigkeit von Existenzen hervor (ib. XII. 2). Diese Stufenfolge der Schöpfung ist durch eine fünffache Reihe von Wesen bezeichnet. Zu unterst ist das bloße, leblose Sein, der Körper. Hierauf folgt die lebendige Natur, die sich in Pflanzen- und Thierwelt scheidet, wovon die letztere höher steht, weil sie mit Begehrungs- und Empfindungsvermögen ausgerüstet ist. Ueber beiden erhebt sich der vernünftige Mensch, welchen nur noch der Engel wegen seiner Unsterblichkeit überragt (de civ. dei XI. 16).

In der Stelle der hl. Schrift, wo die Schöpfung des Lichtes erzählt wird, sieht Augustinus die Schöpfung der Engel angedeutet (ib. XI. 9), worunter er jedoch nur die Bildung der individuellen Engelwelt aus ihrer Materie verstehen kann. — Die Engel,

weil sie zu allen Zeiten waren, indem ja vor den Geschöpfen keine Zeit war, sind immer gewesen und in diesem Sinne kann man auch sagen, daß Gott immer d. h. zu allen Zeiten Geschöpfe hatte und daher immer der Herr war (ib. XII. 15). Sie sind die höchsten Geschöpfe, welchen Gott Intelligenz und die Fähigkeit, ihn zu schauen verlieh. Er vereinigte sie zu einem Reiche, welches wir die heilige oder himmlische Stadt nennen, worin Gott selbst ihnen Leben und Nahrung ist. Auch Freiheit des Willens gab er ihnen, damit sie ihn und mit ihm ihre Seligkeit auch verlassen konnten; denn für erhabener und besser hielt er es, das Böse auf gute Weise zu verwenden, als gar kein Böses zuzulassen (ib. XXII. 1). Die Engel erkennen Gott durch sein eingebornes Wort, und erfassen das Mysterium der Trinität. Auch alle Kreaturen und demnach sich selbst erkennen sie im Logos, in der Weisheit Gottes, und erkennen sie dort vollkommener, weil es etwas anders ist, die Sache in ihrem Urgrunde, wonach sie gemacht wurde, als in sich selbst zu erkennen; denn während sie diese nur dunkel verstehen, erfassen sie dieselbe dort auf die deutlichste Weise, wie man ein Kunstwerk vollkommener in seiner Idee, als an seiner Ausführung erkennt (ib. XI. 29; conf. IX. 22). Diese Theilnahme der Engel an dem ewigen Worte ist die Ursache ihrer Glückseligkeit (ib. IX. 21). Auch die Engel haben Leiber, aber von ganz glänzender ätherischer Beschaffenheit, wie wir sie einst zu besitzen hoffen (quaest. 83; qu. 47). — Gott hat ihnen die Welt unterworfen, sie selbst aber sich untergeordnet (de lib. arb. III. 11, 32) und wirkt nun durch sie Vieles (de civ. dei VIII. 30). — Ueber die Ordnungen der Engel etwas zu wissen, bescheidet sich Augustin, ja nicht einmal dies weiß er, ob zu ihrer Gesellschaft nicht auch Sonne, Mond und alle übrigen Sterne gehören, obschon einige von diesen keine leuchtenden Körper und weder Empfindung noch Intelligenz zu haben scheinen (enchir. ad Laur. 57, 15).[197]) — Obwohl er behauptet, daß Gott alle Engel auf gleiche Weise erschuf, d. h. ihrer Substanz nach gut (ib. XII. 1; XI. 15), so kann er doch nicht umhin, schon

---

[197]) Doch sagt er (de lib. arb. III. 9, 25), daß Sonne und Mond nur ein physisches Dasein haben, wie er denn überhaupt den Himmel als körperlich denkt (de civ. dei XXII. 4).

von vorneherein eine gewisse Ungleichheit unter ihnen anzunehmen. Diejenigen, behauptet er, welche sich von Gott abwendeten, konnten nicht dieselbe Seligkeit genießen, als wie die sich bewährenden, weil sie entweder von ihrem Abfall wußten und dann aus Furcht über die kommenden Strafen an ihrer Glückseligkeit gehindert waren oder ihn nicht wußten und dann in ihrer Ungewißheit, ob ihr gegenwärtiger Zustand ewig dauern werde oder nicht, nicht vollkommen glücklich sein konnten. Auch fragt es sich, ob sie ebenso weise waren als die andern Engel (ib. XI. 11). Dann aber sagt er, daß die abgefallenen Engel entweder die Gnade der göttlichen Liebe in geringerem Grade als die sich bewährenden erhielten oder aber, wenn beide gleich gut erschaffen wurden, diese eines mächtigeren göttlichen Beistandes sich erfreuten (ib. XII. 9).

Weil die Geschöpfe nicht aus Gott, sondern durch ihn aus Nichts erschaffen wurden, sind sie zwischen Sein und Nichtsein in die Mitte gestellt, darum veränderlich und auch nur wandelbar gut (ib. XII. 1). Die freien vernünftigen können sich zum Sein, aber auch zum Nichts bewegen (contra Sec. Man. c. 8 u. 12).[198]) — Sie besitzen daher die Möglichkeit der Sünde, welche sich zuerst bei einem Theile der Engel verwirklichte, welcher aus Stolz und Selbstliebe sich von Gott abkehrte und damit der Unseligkeit verfiel, da der Besitz Gottes die Seligkeit, sein Verlust die Unseligkeit der Kreatur ist (de civ. dei XII. 1 u. 6). Jede Abwendung des Geschöpfes von seinem Schöpfer ist eben eine Strebung zum Nichtsein (de genes. ad litt. I. 4, 9). Der gefallene Engel, weil er sich selbst mehr als Gott liebte, wollte ihm nicht unterthan sein, wurde stolz und fiel vom höchsten Wesen ab. So wurde er weniger als er war, weil er das, was geringer war, genießen wollte; denn er wollte lieber seine Macht genießen als die Macht Gottes. Was aber weniger ist, als es war, das ist nicht böse, insoferne es ist, sondern insoferne es weniger ist als es war (de vera relig. 13, 26). Vielleicht schon im

[198]) Leibnitzens Lehre vom malum metaphysicum oder von der in der Beschränktheit des Geschöpfes liegenden Möglichkeit des Bösen hat demnach bereits Augustin ausgesprochen, wenn er jene gleichfalls darin findet, daß das Geschöpf nicht reines absolutes Sein, wie die Gottheit, sondern eine mit der Negation behaftete d. h. beschränkte Existenz ist.

Momente ihrer Schöpfung fand der Fall der Engel statt (de civ. dei XI. 13). — Die Strafe dafür bestand in der ewigen Verdammniß, wie die Belohnung der sich bewährenden in der ewigen Glückseligkeit (ib. XXII. 1). Mit ihrem Sturze werden die Engel zu Dämonen und es tritt eine Aenderung ihres Lebens, aber nicht ihrer Natur ein, die unverwüstlich gut bleibt; denn nicht insofern der Engel Engel ist, ist er böse, sondern insofern er durch seinen eigenen Willen verkehrt ist (de vera rel. c. 13, 26). — Vor allem wird ihre Erkenntniß geschwächt. Sie schauen nicht mehr die ewigen Gründe der Dinge und Zeiten in der göttlichen Weisheit, sondern, weil sie eine längere Erfahrung als die Menschen besitzen, erkennen sie aus gewissen Vorzeichen, die diesen verborgen sind, weit mehr als sie das Künftige voraus, doch sind sie auch dem Irrthum preisgegeben, weil sie nur auf Muthmaßungen sich stützen (de civ. dei XI. 20—22). Sie haben luftige Leiber (ib. XXI. 10), treiben sich im niedern Luftraum umher (ib. XI. 33) und besitzen eine gewisse Macht über die irdischen Dinge (ib. IX. 22).

Werfen wir nun einen Blick auf die geschaffene Welt zurück, so erscheint sie, da sie Offenbarung der göttlichen Weisheit, Schönheit und Güte ist, als ein durchaus vollkommenes Werk.

Alles, insofern es ist, ist aus Gott und darum gut und so ist auch das beschränkteste Sein ein Gut, weil das höchste Gut das höchste Sein ist (de vera relig. 11, 18 u. 21). Alle Naturen sind gut, weil sie alle sind und jede ihr eigenes Maaß, ihre Gestalt und eine gewisse Uebereinstimmung mit sich selbst besitzt. Verbleiben sie dort, wo sie gemäß der Ordnung der Natur sein sollen, so bewahren sie ihr Dasein, wie sie es empfingen. Jene, denen nicht gegeben wurde, immer zu sein, werden für den Gebrauch und die Bewegung der Dinge, denen sie nach göttlichem Gesetze unterworfen sind, in Besseres oder Schlechteres verwandelt und dienen dem allgemeinen Zwecke der Welt, so daß aus ihrer Auflösung und ihrem Untergang andere Wesen entstehen. Es zeigt sich demnach, daß Gott wegen keiner Mängeln der Schöpfung zu tadeln, sondern in allen Existenzen hoch zu preisen ist (de civ. dei XII. 5). Jedes Geschöpf hat seine eigenthümliche Schönheit und lächerlich wäre es daher, die geringeren Existenzen, welche ihrer Natur gemäß eine niedrigere Stufe der

Schönheit einnehmen, im Vergleich mit den höheren zu verwerfen; denn wenn auch nimmermehr die irdischen Dinge den himmlischen gleichgestellt werden sollen, dürfen sie doch nicht, weil diese besser sind, im Zusammenhange des Universums fehlen. Die Schönheit der Weltordnung verstehen wir Menschen deshalb so wenig, weil wir selbst als ein Theil in dieselbe verflochten sind und das Ganze, dessen einzelne Theile uns mißfallen, nicht überschauen können, so daß wir verstehen würden, wie sie mit ihm im schönsten Einklange stehen. Weil wir in vielen Dingen unfähig sind, die göttliche Vorsehung zu erkennen, so wird uns mit Recht befohlen, an sie zu glauben, damit wir es nicht in eitler Vermessenheit wagen, das Werk eines so erhabenen Meisters in seinen einzelnen Theilen zu tadeln. Nicht nach unserer Empfindung, nicht nach dem Nutzen und Schaden, welchen sie uns bringen, sind die Dinge zu beurtheilen, sondern an und für sich ist die Natur zu betrachten, wo sie dann die Ehre ihres Meisters verkündigt. Und so ist dann selbst das ewige Feuer lobwürdig (ib. XII. 4; conf. ib. XVI. 8). Alles, was thörichten Menschen böse dünkt, Feuer, Kälte, reißende Thiere und Anderes, ist an seiner Stelle wichtig, in schöner Ordnung dem Ganzen eingefügt und trägt zu seiner Zierde und auch zu unserem Nutzen bei, wenn wir es auf gehörige und kluge Weise gebrauchen; wie denn die Gifte nur dann schädlich werden, sobald man sie falsch verwendet, während sie dem vernünftigen Gebrauch sich in Heilmittel verwandeln, und umgekehrt selbst jene Dinge, an denen wir uns erfreuen, wie Speise, Trank und Licht bei unmäßigem und verkehrtem Gebrauche schädlich werden können. — Von den irdischen zu den himmlischen Dingen, von den sichtbaren zu den unsichtbaren geht ein Stufengang, in welchem immer Besseres dem weniger Guten folgt und nur darum sind sie ungleich, damit ihre Anzahl vollständig sei. Gott ist aber in großen wie in kleinen Dingen derselbe erhabene Künstler; denn diese sind nicht nach ihrer Größe, da sie überhaupt keine haben, sondern nach seiner Weisheit zu beurtheilen (ib. XI. 22). — Nichts konnte besser geschaffen werden, als es wirklich ist. Nur dann hätte man vielleicht Anlaß zum Tadel, wenn eine vollkommenere Existenz, wie z. B. der Himmel wegen der Schöpfung einer geringeren, wie der Erde, verhindert worden wäre. Nun ist aber mit der Erde auch

der Himmel geschaffen worden und sind überhaupt alle Grade und Stufen des Daseins wirklich geworden. — Wohl ist vielleicht im All der Dinge irgend ein Geschöpf, woran die menschliche Vernunft nicht denkt; allein was durch die wahre Vernunft gedacht wird, das muß nothwendig im All der Dinge sein (non esse autem, quod vera ratione cogitas, non potest). Wäre der Himmel unsichtbar, so würde die nach der wahren Vernunft urtheilende Seele dennoch von der Nothwendigkeit seiner Existenz überzeugt sein, auch wenn sie niemals mit eigenen Augen den wirklichen Himmel zu sehen vermöchte. — Niemals ist der Mensch im Stande irgend ein Geschöpf vollkommener zu denken, als dessen Idee im Geiste Gottes ist (de lib. arb. III. 5, 13). Wenn einer sagt, jene Dinge sollten nicht so beschaffen sein oder auch nur, diese Dinge sollten so beschaffen sein, so ist, falls er mit dieser Forderung ein Geschöpf haben will, wie das über ihn stehende ist, dieses auch schon da und weil es vollkommen ist, dieses auch auf eine Weise da, daß ihm nichts mehr beigelegt werden darf. Wer demnach sagt, auch diese Dinge sollten so sein, will entweder unmäßig oder ungerecht dem höheren vollkommenen Wesen noch etwas hinzufügen oder aus Bosheit und Neid das weniger Vollkommene zerstören. Wer aber zu behaupten wagt, diese Dinge sollten nicht sein, ist nicht minder boshaft und neidisch, weil er nicht will, daß eine Kreatur sei, wodurch er genöthigt wird, eine noch geringere zu loben. Wer z. B. den Mond vollkommener wünscht, der wünscht ihn als Sonne und begeht damit einen doppelten Irrthum, indem er erstens der Vollkommenheit der Dinge noch etwas beilegen will, da er eine zweite Sonne verlangt; dann weil er ihre Vollkommenheit vermindern will, indem er den Mond aus der Welt hinwegwünscht (ib. III. 9, 24). — Aber nicht einmal die Sünde und ihre Strafe, also das, was man als das Böse bezeichnet (de vera relig. 12, 23) vermag die wundervolle Ordnung des Kosmos zu trüben.

Gott hat nämlich alle creatürliche Möglichkeit verwirklicht, er hat alle Geschöpfe hervorgebracht, nicht nur die, welche in Tugend und Gerechtigkeit bestehen, sondern auch solche, welche sündigten, nicht damit sie sündigten, sondern damit sie das Ganze schmückten, sie mochten sündigen oder nicht. Denn wenn in der Welt Seelen mangelten, welche den höchsten Rang unter den Geschöpfen dergestalt ein-

nehmen, daß, wenn sie sündigen wollten, das Universum geschwächt und wankend gemacht würde, so wäre eine große Mangelhaftigkeit unter den Geschöpfen, weil eben diejenigen mangelten, nach deren Entfernung auch die Festigkeit und der Zusammenhang der Dinge gestört würden. Solche Geschöpfe sind die besten, die heiligen und erhabenen der himmlischen und überhimmlischen Mächte, über welche Gott allein herrscht, denen aber die ganze Welt unterworfen ist. Ohne die gerechten und vollkommenen Thätigkeiten dieser Geschöpfe kann das Universum nicht bestehen. Mangelten aber Geschöpfe, welche, sei es, daß sie sündigten, sei es, daß sie nicht sündigten, keine Veränderung in der Ordnung der Dinge bewirkten, so wäre dieß gleichfalls ein sehr großer Mangel; denn solche Seelen sind vernünftige, jenen höheren Wesen zwar ungleich an Wirksamkeit, jedoch gleich an Wesenheit und haben unter sich noch viele und doch preiswürdige Stufen der vom höchsten Gott geordneten Dinge (de lib. arb. III. 11, 32).

Das Böse, nachdem es durch den freien Willen der Kreatur gesetzt ist, ist ja überhaupt keine wirkliche Natur, sondern der Verlust des Guten heißt Böses (de civ. dei XI. 9). Das Böse ist nichts anderes als eine Verletzung (corruptio), sei es der Beschaffenheit oder der Form oder der natürlichen Ordnung. Nur weil sie verletzt ist, wird die Natur böse genannt; denn unverletzt ist sie ja gut (de natura boni contr. Man. c. 4). Das Böse ist demnach keine Natur, sondern wider die Natur (contra ep. Man. c. 35). Nicht eine Substanz ist das Böse, sondern sowie im Körper durch Veränderung der Form in Schlechteres die Gestalt verloren oder vielmehr vermindert wird und häßlich heißt, was vorher für schön gefunden wurde, und der Körper nun mißfällt, welcher vorher gefallen hatte, so wird im Geiste der Schmuck der rechten Gesinnung, wonach gut und gerecht gelebt wird, durch den zum Schlechtern verkehrten Willen verderbt, und die Seele durch die Sünde elend gemacht, welche durch den sittlichen Willen glücklich war, ohne daß eine Substanz hinzugefügt oder hinweggenommen worden wäre (contra ep. Man. c. 27). Darum, weil das Gute gleich dem Sein und also ein Positives ist, kann es irgendwo allein sein, das Böse aber nicht, es muß immer am Guten sein, dessen Beraubung (privatio)

es ist. Aber auch die verderbten Naturen sind nur insoferne böse, als sie verderbt sind, insoferne sie aber Natur sind, sind sie gut. Selbst ihre Fehler sind ein Zeugniß ihrer Güte, denn wären sie nicht gut, so könnten ihnen ja jene nicht schaden, d. h. ihnen nichts Gutes nehmen (de civ. dei XII. 3). Darum ist auch der Anfang und die Natur des Teufels, welche von Gott ist, gut (ib. XI. 15; ib. XIX. 13). Alle Naturen sind gut, weil ihr Schöpfer das höchste Gut ist, aber weil sie nicht wie er auf die höchste und unwandelbare Weise gut sind, darum kann das Gute in ihnen vermindert oder vermehrt werden, die Verminderung des Guten ist aber das Böse. Gänzlich aber kann das Gute nicht vernichtet werden, weil dann die Natur selbst vernichtet werden müßte, welche eben gut ist. Damit aber würde sich das Böse selbst vernichten, weil die Verletzung ohne eine zu Grunde liegende Natur, die sie eben verletzt, nicht für sich bestehen kann. Das Böse ist darum gar nicht, wenn nicht das Gute ist, an dem es vorkommen kann (enchir. ad Laur. c. 11 u. 12, 4; conf. de lib. arb. III. 13).

Ein objectiv und metaphysisch Böses gibt es demnach nicht, sondern dasselbe fällt in die Gesinnung, entspringt aus dem freien Willen des Geschöpfes und ist als Sünde wirklich. Die Sünde jedoch ist nur Handlung, aber keine Sache (de perfect. justit. c. 2. rat. 4). Der Wille, abgewendet von dem unveränderlichen und gemeinschaftlichen Gute und hingewendet zu seinem eigenen Gut oder zu einem Aeußeren oder Niedrigeren, sündigt (de lib. arb. II. 19, 52; ib. I. 16). Die Sünde ist demnach eine Abwendung von dem, was mehr ist, und eine Hinneigung zu dem, was weniger ist (contra Sec. Man. c. 12), eine Strebung zum Nichts und darum eine Nichtswürdigkeit (de vera rel. 11, 21). Wenn daher das, was mehr ist, sich zu dem neigt, was weniger ist, so nimmt nicht jenes ab, wohin es sich neigt, sondern jenes, was sich hinabneigt und es fängt an weniger zu sein als es war, nicht, daß es etwa das sei, wohin es sich neigte, sondern es wird nur gemäß seiner Art geringer. Denn nicht wird der Geist zum Körper, wenn er sich zu ihm neigt, sondern wegen seines mangelhaften Strebens verkörpert er sich gewissermassen. Der Abfall ist daher noch nicht nichts, sondern nur ein Streben zum Nichts (contra Sec. Man. c. 11). Eine Liebe ist

der verkehrte Wille, aber eine böse Liebe, während der rechte Wille gute Liebe ist (de civ. dei XIV. 7).[199]) — Die weitere Frage ist, wenn der Wille die Ursache des Bösen ist, woher kommt der böse Wille?

Darauf erwidert Augustinus: es gibt keine wirkende Ursache des bösen Willens, sondern nur eine ermangelnde; denn der böse Wille ist kein Thun, sondern eine Ohnmacht, ein Unterlassen (non enim est efficiens (causa), sed deficiens; quia nec illa effectio est, sed defectio). Man fängt an einen bösen Willen zu haben, wenn man von dem, was auf die allerhöchste Weise ist, zu dem abfällt, was weniger ist. Die Ursachen solcher Ohnmacht, die nicht wirkend, sondern ermangelnd ist, auffinden wollen, heißt gerade soviel als die Finsterniß sehen und das Schweigen hören wollen, welche uns beide und zwar jene durch die Augen, diese durch die Ohren, aber nicht in einer Gestalt, sondern nur durch die Abwesenheit derselben kund werden. So frage mich denn Niemand um Etwas, wovon ich mir bewußt bin, daß ich es nicht weiß, außer etwa, damit er lerne nicht zu wissen, wovon man weiß, daß es nicht gewußt werden kann. Dasjenige, was sich nicht durch seine Gestalt, sondern nur durch die Abwesenheit derselben erkennen läßt, wird nun, wenn man so sagen darf, gewissermassen durch Nichterkennen erkannt, so nämlich, daß sie durch Erkennen nicht erkannt werden. Das leibliche Auge erblickt die körperlichen Formen und sieht niemals Finsternisse, außer dort, wo es zu sehen aufhört. Ebenso wird das Schweigen nur dadurch wahrgenommen, daß nichts gehört wird (de civ. dei XII. 7; conf. XII. 9).

Der Sinn dieser Erklärung ist klar. Wenn nämlich das Gute als ein Streben nach dem Höheren eine größere Energie des Willens erfordert, so kann das Böse nur aus einer geringeren Bethätigung desselben, gleichsam aus seinem Ermatten, in Folge dessen er das von Gott geordnete Ziel nicht erreicht, entspringen. Nicht eine erhöhte

---

[199]) Wie das Böse objectiv als Negation des Seins bestimmt wird, so erscheint es subjectiv als Selbstsucht, die in moralischer Beziehung Abkehr vom Allgemeinen und Objectiven und abstractes Fürsichsein ist, also gleichfalls Negation und Seinsverminderung enthält.

und gesteigerte, sondern eine verminderte und geschwächte Willenskraft gibt sich in der Sünde kund. Wie das Böse überhaupt Beraubung des Seins und Verminderung der Realität ist, so hat auch der Wille, wenn er Böses will, eine Negation in sich aufgenommen, schwächt sich damit selbst in seiner Kraftäußerung und setzt nichts Positives, sondern ist in einem Streben zum Nichts begriffen. Das Böse hat demnach überhaupt kein Princip, weil selbst der verkehrte Wille, welcher Böses setzt, in diesem Actus gleichsam nicht handelt und sich daher auch nicht als Princip bethätigt, sondern sein Handeln gewissermassen einschränkt und darum sich selbst als Princip vermindert und negirt.

Wirft man nun ein, es wäre besser gewesen, Gott hätte den freien Willen gar nicht gegeben, so ist darauf theils schon oben geantwortet worden, theils ist noch hinzuzufügen, daß er selbst ein hohes Gut ist und ohne ihn auch die höchsten Güter, Tugend und Glückseligkeit nicht möglich sein würden. Hätte ihn Gott aber wegen seines möglichen Mißbrauches nicht geben wollen, so durfte er überhaupt gar keine Güter geben, die mißbraucht werden konnten, wie z. B. die Glieder des Leibes und es wäre dann die Schöpfung unvollständig und in vieler Hinsicht entstellt gewesen (de lib. arb. II. 18—19). Dann aber gab ihn ja Gott nicht zum Mißbrauche, sondern zum guten Gebrauche, damit der Mensch dadurch tugendhaft und selig werde. Ohne freien Willen wäre die Belohnung und die Bestrafung des Menschen ungerecht (ib. II. 1). Und überhaupt hielt es Gott für besser aus den Uebeln selbst Gutes zu bereiten, als gar kein Uebel zuzulassen (enchir. ad Laur. c. 27). — Sagt man aber, Gott hätte wenigstens jene, von denen er voraussah, daß sie das Geschenk des freien Willens mißbrauchen und sündigen würden, nicht schaffen sollen, so ist auch dieses eine thörichte Forderung. Denn mögen sie auch noch so befleckt sein durch Sünden, sie besitzen dennoch eine höhere Würde als z. B. das sinnliche Licht, dessen Anblick doch alle zum Preise des Schöpfers auffordert. Wie ein durchgehendes Pferd noch vorzüglicher ist als ein Stein, der nicht durchgeht, weil es ihm an Bewegung und Empfindung mangelt, so ist auch ein Geschöpf, welches mit freiem Willen sündigt, jenem noch weit vorzuziehen, welches blos deßhalb nicht sündigt, weil es keinen freien Willen hat

(de lib. arb. III. 5). Uebrigens ist auch das Nichtsein keineswegs besser als das Unglücklichsein und nur eine Täuschung ist es, wenn ein Unglücklicher das Nichtsein vorzieht, denn wenn er auch das Unglücklichsein verwünscht, wünscht er doch das Sein. Als unzufrieden zeigt er sich undankbar, weil er noch ein Sein besitzt, das er liebt und wird daher mit Recht zu einem andern Sein genöthigt, welches er nicht will. Aber eben, weil er auch als Undankbarer noch besitzt, was er wünscht, nämlich das Sein, muß die Güte des Schöpfers gelobt werden; weil er aber als Undankbarer leiden muß, was ihm widrig ist, so ist die Gerechtigkeit der göttlichen Ordnung zu preisen (ib. III. 6, 18). Jeder zieht zuletzt auch ein unglückliches Dasein dem Nichtsein vor, weil er selbst vom höchsten Sein abstammt. Wenn er nun das Unglücklichsein verschmäht, so möge er die ihm angeborne Liebe zum Sein pflegen und je feuriger er es lieben wird, desto ähnlicher wird er dem höchsten Sein werden. Damit wird aber auch sein Verlangen nach der ewigen Glückseligkeit wachsen und der Wille in ihm vorherrschend werden, sich so zu bilden, daß sein Verlangen nicht mehr auf zeitliche und vergängliche Dinge geht, sondern auf das ewige Sein, womit er dann von selbst aufhört, unglücklich zu sein (ib. III. 7). Ganz absurd ist es zu sagen: ich will lieber nicht sein als unglücklich sein; denn wer sagt, ich will lieber dieses, als jenes, wählt etwas aus. Das Nichtsein ist aber kein Etwas, sondern ist Nichts und demnach kann unmöglich auf vernünftige Weise gewählt werden, wo der Gegenstand, den man wählen soll, nichts ist. Man wählt immer das Bessere, allein, was nicht ist, kann unmöglich besser sein. Wer etwas Rechtes wünscht, wird besser durch die Erfüllung seiner Wünsche. Allein wer nicht ist, kann offenbar auch nicht besser werden. So kann Niemand vernünftigerweise das Nichtsein wünschen. — Das Verlangen Aller, die sich den Tod wünschen, zielt nicht auf ein gänzliches Nichtsein ab, sondern einzig auf Ruhe, welches wieder ein Sein und zwar ein vollkommenes Sein ist (ib. III. 8).

Augustinus denkt den Kosmos ächt philosophisch als ein organisches Ganze, worin jedes Glied mit Nothwendigkeit vorhanden ist, weil es von der Idee des Ganzen gefordert wird. Darum ist auch die willensfreie Existenz nicht etwas zufälliges und von Gott will-

kührlich in die Welt gesetztes, sondern mit der Idee der Welt nothwendig gegeben, ohne welche auch diese nicht zu sein vermöchte; denn im Begriffe der Welt liegt überhaupt schon eine Totalität zu sein, so daß eine lückenhafte unvollständige Welt gar nicht einmal Welt und noch weniger im hellenischen Sinne Kosmos wäre. Er sagt daher auch: In Hinsicht auf den Umfang des Universums und auf die vollkommenste Ordnung in der Verbindung aller Wesen, sowohl im Raum als in der Zeit, kann die Schöpfung keines einzigen Menschen überflüssig sein, da nicht einmal das Blatt eines Baumes zwecklos geschaffen wurde (de lib. arb. III. 23, 66). — Wenn das unglückliche Dasein noch immer ein Beweis göttlicher Güte ist, so offenbart es noch weit mehr die göttliche Gerechtigkeit.

Gott traf nämlich die Anordnung, daß dem Guthandeln ein seliges, dem Bösehandeln ein unseliges Leben nothwendig folgt. Jedes Geschöpf muß Gott seine Schuld bezahlen: entweder durch guten Gebrauch dessen, was es empfing oder durch Verlust dessen, was es nicht gut gebrauchen wollte; entweder durch Uebung der Gerechtigkeit oder durch Erduldung von Leiden. Nicht aber sind Schuld und Strafe zeitlich von einander getrennt, sondern sie sind unmittelbar verbunden, damit keinen Augenblick die ewige Schönheit dadurch getrübt würde, daß in ihr die Häßlichkeit der Sünde ohne die Zierde der Strafe erscheint (ib. III. 15, 44). Die Strafe der Sünde, weil sie gerecht ist, ist selbst gut und trägt demnach gleichfalls zur Vollkommenheit der Welt bei (de civ. dei XII. 3; de vera relig. 23, 44) und die Verdammten, da sie gerechterweise unglückselig sind, sind selbst in ihrem Elend innerhalb der Ordnung (ib. XIX. 13).

So vermag also selbst das, was wir das Böse nennen, die Vollkommenheit der Welt in keiner Weise zu trüben, ja es muß im Gegentheil noch zur Erhöhung derselben dienen. Denn so groß ist Gottes Weisheit und Macht, daß er Alles, was seinem Willen auch noch so sehr entgegen zu sein scheint, zu dem guten und gerechten Ziele lenkt, das er vorhersah und festsetzte. Dabei findet keine Aenderung seines Willens statt, so daß er jetzt denjenigen zürnen würde, gegen welche er vorher gütig war; vielmehr diese wandeln sich und finden Gott in den Strafen, die sie erleiden, verändert. So ändert sich die Sonne gegen kranke Augen und wird auf gewisse Weise hart gegen die, denen sie vorher

freundlich war und wird ihnen, wie sie ihnen vorher erfreulich war, nun lästig; obwohl sie in sich selbst immer dieselbe bleibt (de civ. dei XXII. 2). Auch der Teufel muß dem Guten dienen und wird zum Gespötte der Engeln und Heiligen und vermehrt durch den Gegensatz ihre Glorie (ib. XI. 17; XIV. 27); denn hätte Gott dies nicht vorausgesehen, so hätte er nicht nur keinen Engel, sondern auch keinen Menschen erschaffen, von dem er vorherwußte, daß er böse würde. So aber hat er den Entwicklungsgang der Weltalter, wie einen erhabenen Gesang gleichsam durch Antithesen geschmückt und die Schönheit der Welt durch Gegenüberstellung widerstreitender Dinge erhöht (ib. XI. 18). Und wie die Schatten, gehörig angebracht, nur die Schönheit eines Gemäldes vermehren, so würde ein Mensch, der das Universum überschauen könnte, dasselbe schön finden, wenn auch Sünder darin vorkommen, welche an und für sich betrachtet allerdings durch eigene Mißgestalt häßlich sind (ib. XI. 23; conf. de vera relig. 41, 77). Doch ist damit nicht gesagt, daß die Sünden und die daraus entspringende Unseligkeit zur Vollkommenheit des Weltalls nothwendig sei. Nothwendig sind nur Seelen, welche sündigen können und wenn sie gesündigt haben, nothwendig unselig werden. Wenn nach hinweggenommenen Sünden die Unseligkeit fortdauerte oder schon den Sünden vorausginge, so würde allerdings die Ordnung und Regierung der Welt entstellt. Wenn aber Sünden geschehen würden, ohne daß sie Unseligkeit mit sich brächten, so würde die Bosheit nicht minder die Ordnung der Dinge zerrütten; bleiben aber Alle, die nicht sündigen, selig, so ist zwar die Welt vollkommen, aber sie ist es nicht minder, wenn Alle, welche sündigen, unselig werden. Durch die Strafe wird die Sünde mit der allgemeinen Ordnung in Uebereinstimmung gebracht und jene hört auf schändlich zu sein, indem sie zum Schmuck des Universums nothwendig gehört, weil die Schmach der Sünde nur durch ihre Strafe vertilgt wird (de lib. arb. III. 9, 26; conf. de civ. dei XIV. 11). — Alles, Lob wie Tadel der Geschöpfe dient nur zum Preise ihres Urhebers. Werden sie nämlich gelobt, so wird in ihnen selbstverständlich der Urheber gelobt; werden sie aber getadelt, so trifft der Tadel nicht die Natur, sondern den Fehler eines Wesens, welcher eben seiner Natur zuwider ist. Damit aber wird die Natur selbst gelobt,

weil ihr Widerspruch, nämlich der Fehler, getadelt wird. Dieses Lob der Natur geht dann wieder auf den Schöpfer zurück, der dadurch daß wir weder gelobt noch getadelt werden können, ohne daß er gepriesen würde, als ein großes, unbegreifliches und unaussprechliches Gut sich erweist (ib. III. 13).

Der Mensch tritt uns als Höhepunkt der sichtbaren Schöpfung und als das Band zwischen ihr und der übersinnlichen Geisterwelt entgegen. Seine Aufgabe war Gott zu dienen und dereinst in die Gemeinde der Engel überzugehen und ohne Erfahrung des Todes einer seligen Unsterblichkeit theilhaftig zu werden. Gott schuf ihn anfänglich nur als einen einzelnen, damit durch das Band gemeinsamer Abstammung die Eintracht unter dem Menschengeschlecht um so sicherer befestigt werde (de civ. dei XII. 21). — Gehen wir auf eine nähere Betrachtung seiner eigenthümlichen Ausstattung ein:

Der Mensch ist die Verbindung von Leib und Seele (de civ. dei XIX. 3) als zweier verschiedener Substanzen (ep. 238 ad Pascent. 12). Der Leib, der in räumlicher Ausdehnung existirt (de an. et ej. orig. IV. 12, 17) und durch die allgemeine Lebenskraft eine Zeit lang in seiner Gestalt besteht und daher auch mehr dem Tode unterworfen und näher dem Nichts ist (de vera relig. c. 11, 22), ist bereits ein wundervolles Werk der göttlichen Güte und Vorsehung. Seine ganze Organisation zeigt, daß er zum Dienste einer vernünftigen Seele bestimmt sei. Nicht blos auf den Nutzen und Gebrauch, sondern zugleich auf die Schönheit ist alles in ihm geordnet; ja, weil einst eine Zeit kommen soll, wo die Nothdurft vergangen sein wird und wir uns blos unserer gegenseitigen Schönheit ohne alle Begierlichkeit erfreuen, so ist mehr für die Würde als für die Nothdurft bei der Gestaltung der Leiber vorgesehen worden (de civ. dei XXII. 24, 4).

Der Geist oder die Seele — die beiden Namen bezeichnen nur eine Wesenheit (de an. et ej. orig. II. 2, 2) — ist eine eigene Substanz, die nicht sinnlich wahrgenommen, sondern nur mit dem Verstande erkannt und durch das Leben empfunden werden kann (ep. 166 ad Hieron. §. 4). Alle ihre Erscheinungen beweisen, daß sie ein vom Körper durchaus verschiedenes Sein ist.

Die Körper werden räumlich und zeitlich bewegt, die Seele nur

zeitlich (de gen. ad litt. VIII. 20, 39). Die Affecte der Seele besitzen nicht den Charakter der Körperlichkeit (de an. et ej. orig. IV. 15, 22) und alle Bilder materieller Objecte, die wir in unserem Bewußtsein tragen, sind doch nicht selbst materiell. Wäre die Seele ein Körper und damit ein räumlich begrenztes Dasein, so könnte sie nicht so viele und so große Bilder von Körpern im Denken erfassen und im Gedächtniß behalten (ib. IV. 17, 25) und sie könnte nicht bei den Empfindungen des Leibes in jedem Theile desselben ganz gegenwärtig sein. So aber empfindet die ganze Seele jede Affection dort, wo sie stattfindet, ohne sich erst dahin zu bewegen und ohne deshalb, weil sie an einer bestimmten Stelle empfindet, im übrigen Körper nicht zu sein. Der Körper hingegen kann nicht zugleich an mehreren Orten ganz vorhanden sein, sondern ist nur ganz in dem ganzen Raum, den er ausfüllt, aber nicht in den einzelnen Theilen desselben (ep. 166. ad Hier. 4). Wäre die Seele materiell und eine bloße Stimmung (temperatio) des Körpers, welche aus der Mischung der vier Elemente, woraus jeder Körper besteht, hervorgeht, so könnte sie sich nicht von ihrem Substrat unabhängig machen und zur Erkenntniß des rein Intelligiblen aufsteigen (de immort. an. 10, 17). Die Seele erkennt rein Intelligibles, wie den mathematischen Punkt, die mathematische Linie oder den Raum an sich. Wenn nun Körperliches nur das sinnliche Auge zu erkennen vermag, so muß die Seele, welche Uebersinnliches erkennt, selbst immateriell sein (de quant. an. 13, 22). Die Seele vermag sich selbst zu wissen, da sie sich selbst zunächst ist (de trinit. X. 7, 10); nun weiß sie sich aber nicht als Körper und möge daher auch aufhören, sich als solchen zu vermuthen, weil, wenn sie Körper wäre, sie sich auch als solchen wüßte, da sie sich besser kennt als Himmel und Erde, die sie durch ihre körperlichen Augen erkennt (de genes. ad litt. VII. 21, 28). Sie weiß sich nicht als Materielles, sondern bildet sich blos ein, ein solches zu sein; nur rein immaterielle Funktionen, wie Denken, Erkennen, Wollen, sich Erinnern weiß sie von sich (de trin. X. 10, 13).

Die Seele ist selbst Subject und nicht bloße Eigenschaft des Körpers (de trinit. X. 10, 15); sie ist eine organische Totalität; alle ihre Kräfte und Vermögen wirken einheitlich zusammen und sind ineinander gegenwärtig und enthalten, Gedächtniß, Intelligenz und

Wille sind nur ein Leben, ein Geist und eine Substanz (ib. X. 11, 18). So ist sie auch nicht schlechthin einfach, sie ist nur einfacher als der Körper, welcher aus trennbaren Theilen besteht, außerdem ist sie vielfach (ib. VI. 6, 8). Einfach wird jene Natur genannt, die alles, was sie besitzt, selbst ist oder welche nichts von sich verlieren kann, weil das, was sie hat, sie selbst ist (de civ. dei XI. 10). Dies gilt in letzter Instanz nur von Gott. Die Seele selbst als veränderlich hat in sich den Unterschied von Subject und Prädicat, von Substanz und Eigenschaften (de trinit. VI. 4, 6).

Der Geist aber ist auf den Körper bezogen, beseelt und gestaltet ihn und erhält ihn in der Existenz (de immort. an. c. 15, 24; de quant. an. c. 33, 70). Er ist in ihm das Subject aller jener Functionen, die das Pflanzen- und Thierleben bezeichnen (de genes. ad litt. VII. 16, 22) und erscheint in dieser Beziehung überhaupt als Seele, aber als vernunftlose Seele, welcher in ihrer höchsten Steigerung Gedächtniß, Sinn und Begehrungstrieb zukommt (de civ. dei V. 11). Geist im eigentlichen Sein aber wird er genannt, wo er als Vernunft und Intelligenz sich bethätigt (ib. XXII. 24, 3), in welcher Hinsicht er dann auch als Herrscher der Seele im engeren Sinne sich erweist (83 quaest.; qu. 64) und Gottesbild ist (de civ. dei XII. 21). — Die Seele als Lebensprincip ist im ganzen Körper ganz und ganz in jedem Gliede desselben gegenwärtig, indem sie, an welchem Theile immer ein Eindruck stattfinden mag, nicht theilweise, sondern ganz empfindet und zwar ohne sich erst von einem Orte zum andern bewegen zu müssen; denn wenn an verschiedenen Orten zu gleicher Zeit Eindrücke stattfinden, empfindet sie überall zu gleicher Zeit ganz (contra ep. Man. c. 16). Sonst aber ist das Herz der Sitz der Lebensbewegung (ep. 137. ad Volus. §. 8) und das Gehirn das Organ für die Empfindung und willkührliche Bewegung, von dem daher die Nerven, welche sie vermitteln, zu den Sinnesorganen und durch das Rückenmark über den ganzen Leib sich ausbreiten. Und zwar wird ein vorderes Gehirn, als Organ der Empfindung, und ein hinteres, als Organ der Bewegung und endlich ein mittleres als Organ des Gedächtnisses unterschieden (de genes. ad litt. VII. 13, 17—18). Der Leib ist in Allem Organ der Seele, welche durch ihn sich mit der Außenwelt vermittelt. Nicht

das Ohr hört und das Auge sieht, sondern der Geist nimmt durch Ohr und Auge jene wahr (ib. X. 12, 21). Jedoch gibt es eine Thätigkeit des reinen Denkens, wo der Geist sich vom Leibe abkehrt und nicht seiner Mithilfe bedarf (de imm. an. c. 1). Wie es aber nun möglich lich ist, daß die Seele auf den Leib wirke und sich beide zur Einheit des menschlichen Lebens verbinden, ist durchaus wunderbar und kann vom Menschen nicht begriffen werden (de civ. dei XXI. 10, 1). Licht und Luft sind die Medien zwischen ihnen, welche mehr thätig als leidend gewissermassen zwischen Körper und Geist stehen und dem letzteren ähnlicher sind (de genes. ad litt. VII. 19, 25); durch sie gelangen die Affectionen des Körpers zur Seele, und durch die Luft, die den Nerven eingegossen ist, wirkt diese in ihren willkührlichen Bewegungen auf den gröberen Körper (ib. VII. 15 u. 19). Das Licht trägt zum Auge ein Bild von den äußeren Dingen, welches die darauf merkende Seele wahrnimmt, im Gedächtnisse hinterlegt und endlich überdenkt (ib. VII. 19; de trinit. XI. 9, 16). Die Luft trägt zum Ohre den Schall, welchen der aufmerksame Geist wahrnimmt (de music. VI. 5, 11). Eine Einwirkung des Körpers auf den Geist, gleichsam eine Berührung des letzteren durch jenen gibt Augustin überhaupt nicht zu, sondern faßt die Seele in ihrem Leibe durchaus thätig, so daß alles, was sie erleidet, sie nicht vom Körper, sondern von sich selbst erleidet, indem sie sich jenem anpaßt. In den Sinnesorganen wird sie unmittelbar selbst affizirt, wodurch ihr eben die Empfindung entspringt, die, je nachdem diese Affection ihrer Lebensbewegung entspricht oder widerstreitet, angenehm oder unangenehm für sie wird (de music. VI. 5). Ja, nicht einmal bei sinnlichen Eindrücken verhält sich den körperlichen Objecten gegenüber der Geist leidend, sondern er selbst bringt in sich ihre Bilder hervor (de genes. ad litt. XII. 16, 32—33).

Im Problem über die Entstehung der Seele kam Augustinus zu keiner bestimmten Ansicht. In seinen früheren Schriften läßt er selbst noch die Präexistenzlehre dahingestellt sein (de lib. arbitr. I. 12, 24; III. 20 u. 21), später aber verwirft er dieselbe, namentlich Origenes gegenüber, mit vollster Entschiedenheit und kritisirt dabei überhaupt dessen Lehre von der Weltentstehung (de civ. dei XI. 23). Ebenso spricht er sich gegen die Emanationslehre aus, wonach die

Seele aus Gott ausgeflossen (de genes. ad litt. VII. 2, 3), mit ihm einer Natur (epist. 166 ad Hieron. §. 3) und gleichewig wäre (de civ. dei X. 31). Dagegen kann er zwischen dem Creatianismus und Generatianismus zu keiner Entscheidung kommen und zwar sind es nicht so fast rein-wissenschaftliche, als vielmehr theologische Gesichtspunkte, welche ihn in einem ungewissen Schwanken erhalten. Beim Generatianismus erinnert er sich an Tertullian und fürchtet, wie er, zur Behauptung der Körperlichkeit der Seele getrieben zu werden. Er erkennt aber, daß diese Theorie den Uebergang der Erbsünde erkläre und stellt die Vermuthung auf, ob nicht vielleicht die eine Seele aus der anderen entspringe, wie ein Licht an einem anderen ohne Verminderung seiner Flamme angezündet wird (ep. 190 ad Opt. 4, 14—15). Die Hauptschwierigkeit für den Creatianismus liegt aber gerade im Dogma der Erbsünde. Wird die Seele unmittelbar von Gott geschaffen, so ist sie rein und sündelos und es fragt sich, wodurch sie es verschuldete, mit dem verderbten Fleische bekleidet und in den erbsündlichen Zusammenhang gebracht zu werden. Gott selbst scheint dann die Ursache ihrer Sündhaftigkeit zu sein, weil er sie mit dem Leib verbindend schuldig werden ließ (de an. et ej. orig. I. 8, 9; II. 9, 13). Alle hier einschlägigen Stellen der Schrift sind nur darin einig, daß Gott der Geber, Urheber und Bildner der Seelen sei; aber wie er dabei verfahre, ob er die neuen schaffe oder den Eltern entnehme, drücken sie nicht aus (ib. IV. 11, 15). — Seine Lehre, daß Gott alles zumal dem Keime nach geschaffen habe, dürfte ihn mehr dem Generatianismus geneigt machen, indeß tritt er aus seiner Unentschiedenheit nicht heraus und erklärt noch in den Retractationen (I. 1, 3), daß er es weder früher wußte, noch jetzt wisse, ob die späteren Seelen von der zuerst geschaffenen abstammten oder einzeln neugeschaffen würden.[200])

Für die Unsterblichkeit der Seele hat Augustin verschiedene, mitunter an Platon erinnernde Argumente gebracht.

[200]) Die Darstellung der Augustinischen Psychologie stützt sich bisher größtentheils auf Gangauf's gründliche, leider aber unvollendet gebliebene Arbeit: Metaphysische Psychologie des hl. Augustinus. 2 Abth. Augsburg 1852; conf. hierüber auch Stöckl: Geschichte der Philosophie der patristischen Zeit p. 378—410.

In den Soliloquien (II. c. 2 u. 13) wird folgender Gedankengang eingeschlagen: Die Wahrheit ist auf alle Weise unvergänglich und selbst wenn sie es nicht wäre, so wäre dies Wahrheit, daß sie vergänglich ist und würde sie demnach doch bestehen. Die Wahrheit existirt in der Wissenschaft, die Wissenschaft aber im Geiste. Würde nun diese vergehen, so wäre die Wahrheit selbst nicht ewig, was gegen die Thesis ist. — Die Lösung des Bedenkens, daß die Wahrheit und Wissenschaft nur äußerlich mit dem Geiste verbunden sei und daher von ihm, wie Thatsachen zeigen, auch wieder genommen werden könne, wodurch der ganze Beweis in Frage gestellt ist, wird auf eine weitere Abhandlung verwiesen (ib. II. 19). In der Schrift „de immortalitate animae“ wird der obige Beweis zuerst in etwas veränderter Gestalt wiederholt (c. 1) und hierauf die Argumentation in folgender Weise fortgeführt: Entweder ist die Vernunft der Geist selbst oder sie ist im Geist. Besser aber ist unsere Vernunft als unser Körper, dieser aber ist Substanz und darum besser als nichts. Die Vernunft ist daher nicht nichts. Was immer Harmonie des Körpers ist, muß untrennbar im Körper als seinem Subjecte sein und nichts kann in jener sein, was nicht in diesem ist. Veränderlich ist nun der menschliche Körper, unveränderlich aber ist die Vernunft; denn veränderlich ist alles, was nicht immer auf dieselbe Weise ist. Die Zahlen und ihre Combinationen verhalten sich immer auf dieselbe Weise; ihre Vernunft ist daher unveränderlich und darum die Vernunft überhaupt. Niemals aber kann, wenn sich seine Grundlage verändert, etwas, was mit ihr untrennbar zusammenhängt, unverändert bleiben. Daher kann der Geist nicht Harmonie des Körpers sein und lebt daher immer, sei es, daß er selbst die Vernunft ist oder diese in ihm untrennbar vorhanden ist (c. 2). Dieß aber, ob die Vernunft mit dem Geiste untrennbar verbunden sei, ist noch zu erhärten; denn offenbar ist, daß so lange der Geist von der Vernunft nicht getrennt wird und ihr anhängt, er fortdauern und leben muß. Aber durch welche Macht sollte sie von ihm getrennt werden? Durch eine körperliche nicht, da diese schwächer ist als der Geist. Durch eine geistige also? Aber davon ist kein Grund einzusehen, da der mächtigere Geist nicht dann erst selbst die Vernunft besitzt, wenn er sie dem schwächeren nimmt, da jedem Denkenden sie gegen-

wärtig ist. Ja, wäre jener selbst vernunftlos, so wäre er ohnmächtiger als dieser. Es müßte sich demnach die Vernunft selbst vom Geiste trennen, was aber wieder nicht wohl gedacht werden kann, da sie neidlos ist und sich jedem Geiste mittheilt. Daß aber dieser selbst mit eigenem Willen sich von ihr abtrenne, ist ebenfalls nicht möglich, da nur bei räumlichen, nicht aber bei geistigen Dingen Trennung stattfinden kann (c. 6, 11).

Daraus, daß der Geist seinen Körper bewegt, folgt noch gar nicht, daß er veränderlich und darum sterblich ist. Der Leib wird allerdings in der Zeit bewegt, es gibt aber auch etwas, was in der Zeit bewegt und darum doch nicht verändert wird, und dies ist gerade der Geist, der die Einheit des Gedankens, den er durch den Körper nur successiv, also nur in der Zeit verwirklichen kann, festhält und indem er denselben ausführt, sich nicht selbst zu verändern braucht. Wenn auch kein Untergang ohne Veränderung stattfindet, und keine Veränderung ohne Bewegung, so bewirkt doch nicht jede Veränderung den Untergang und jede Bewegung eine Veränderung (3, 3—4). — Wenn im Geist etwas Unveränderliches ist, was ohne Leben nicht sein kann, so muß auch dem Geiste ein ewiges Leben zukommen. Nun gibt es aber solch ein Unveränderliches wie die Mathematik ꝛc., was im Geist wohl in die Vergessenheit auf eine Zeit lang zurücktreten, niemals aber gänzlich von ihm verloren werden kann (4, 5—6). Alle Veränderungen treffen entweder die Beschaffenheit eines Wesens und sind darum mehr äußerlich oder dieses selbst. So wäre es eine blos äußerliche Veränderung, wenn das Wachs seine Farbe ändern würde, eine wesentliche hingegen, wenn es durch Verdampfung in die Lüfte sich zerstreut. Alle Veränderungen aber, die den Menschen betreffen, beziehen sich entweder auf den Körper oder auf den Geist, und die letzteren, wie die wechselnden Affecte, sind blos accidentell und vermögen nicht das Wesen der Seele umzuändern (5, 7—9). Wenn auch der Geist noch so sehr der Thorheit sich hingebend zum Nichts tendirt, so folgt daraus doch noch nicht, daß er wirklich dem Nichts verfällt, da nicht einmal der sinnliche Körper so sehr vermindert und getheilt werden kann, daß er zu nichts würde; denn jedes Theilchen desselben bleibt noch Körper und kann wieder getheilt werden, ohne gänzlich aufzuhören. Um so weniger ist daher für den Geist

der Untergang zu fürchten, der ja besser als der Leib und seine Lebensquelle ist (7, 12). Sagt man aber das Wesen des Körpers liegt mehr in seiner Gestalt und Form als in dem Volumen seiner Materie und jene können allmählig hinweggenommen werden, ebenso aber könnte es auch mit dem Geiste der Fall sein, so ist darauf zu erwidern: Keine Sache kann sich selbst machen, weil sie dann früher sein müßte, als sie ist, sondern sie kann nur von einem anderen und mächtigeren Wesen bewirkt sein; daher kann auch das körperliche Universum nicht vom Körper sondern nur von einer unkörperlichen Kraft gemacht sein, welche durch ihre beständige Gegenwart dasselbe erhält. Denn nicht machte sie erst dasselbe und verließ es dann, weil eine unkörperliche Substanz überhaupt nicht räumlich sich trennen kann; stets beschützt es vielmehr dasselbe und erhält ihm seine Gestalt. Was als Zerstörung im Universum erscheint, ist nur der Uebergang in eine neue Form. Wenn aber nun schon die Form des Körpers nicht untergeht, sondern sich nur ändert, um wie viel weniger die Form und Gestalt des Geistes, welcher seiner Natur nach höher ist (8, 13—15). Im Begriffe des Geistes selbst liegt bereits das Leben, der Geist selbst ist ja das Leben und Alles lebt nur durch ihn; denn wenn er selbst das Leben entbehren könnte, so wäre er nicht Geist, sondern selbst nur etwas Belebtes; der Geist kann daher nicht sterben. Nur dann würde er sterben, wenn das Leben ihn verlassen würde; aber gerade dieses und nicht jener verlassene wäre dann der Geist (9, 16).

Der Geist ist, wie schon früher angeführte Betrachtungen ergaben, nicht eine bloße Stimmung des Körpers, weil er sonst von demselben nicht unabhängig zu sein vermöchte, sondern eine eigene Substanz und zwar das Leben im Körper. Da nun keine Sache sich selbst verläßt und nur das stirbt, was das Leben verläßt, so kann der Geist nicht sterben (10, 17). Auch das, was dem Geiste offenbar schadet, wie die Falschheit, kann ihn nicht vernichten, da derjenige, welcher irrt, doch immer sein muß (11, 18). Das Sein hat zum Gegentheil nur das Nichtsein oder es hat, da dieses eben nicht ist, keinen Gegensatz. So kann demnach Gott, der das höchste Sein ist, keinen Gegensatz haben. Wenn nun der Geist aus ihm das Leben hat und nichts besteht, was Gott entgegen wäre, so ist auch nichts

vorhanden, wodurch er es verlieren könnte (12, 19). Schließlich wird gezeigt, daß es auch unstatthaft sei anzunehmen, der Geist könne etwa in ein niedrigeres Sein, wie z. B. in den Körper oder in die vernunftlose Seele verwandelt werden (c. 13—16).

Im Organismus der Seele unterscheidet Augustinus die drei Vermögen des Gedächtnisses, der Intelligenz und des Willens. Ueber die Intelligenz und Erkenntnißthätigkeit ist bereits oben gesprochen worden; in Bezug auf das Gedächtniß ist noch zu bemerken, daß Augustin den Begriff desselben etwas weiter faßt, als es sonst geschieht, indem er darunter das unmittelbare Selbstbewußtsein, worin der Geist sich gewöhnlich besitzt, versteht (de trinit. XIV. 6, 9). Im Willen aber erkennt er den eigentlichen Kern und Mittelpunkt der Persönlichkeit, so daß er geradezu sagt: der Mensch ist nichts anderes als Wille (de civ. dei XIV. 6). Dieser ist zugleich sein eigenstes Besitzthum, denn nichts ist so wie der Wille in seiner Gewalt (de lib. arb. III. 3, 7). Dem Menschen kommt Freiheit des Willens zu, damit er Gott nicht im knechtischen Zwang, sondern im freien Dienst gehorche (de catech. rud. 18, 29—30). Aus der Unentschiedenheit der Willkühr, der Möglichkeit des Thun und Unterlassens des Guten und Bösen (contra Sec. Man. 19) soll er sich in die wahre Freiheit einführen, welche einerseits Freiheit von der Liebe zu den vergänglichen Dingen (de vera relig. 48, 93), von Lastern und Sünden (de civ. dei XIV. 11, 1), andererseits aber die volle Gerechtigkeit in Verbindung mit der Unsterblichkeit ist (contra duas p. Pel. I. 2, 5) und darum erst im Jenseits, in der Stadt der Heiligen eintritt (de civ. dei XXII. 30, 3).

Die Willensfreiheit ist der principielle Begriff, von dem aus das System sich weiter entwickelt. Sie ist der eine Factor der Geschichte, zu deren Betrachtung und Erklärung sich Augustin nun wendet. Der andere aber ist die über der Welt persönlich waltende Gottheit, die sie mit ihrem Wissen umfaßt, mit ihrer freien Wirksamkeit bestimmt. Beide Factoren gleichen sich im Leben der Geschichte beständig aus; sie wirken ineinander, ohne sich gegenseitig zu zerstören. Das Verhältniß der göttlichen Causalität zur menschlichen soll in Begriffen fixirt werden, die die Absolutheit der ersteren aussprechen, ohne daß damit die Wirklichkeit der letzteren geläugnet

wird. Am Eingange der Philosophie der Geschichte, wie füglich dieser letzte Theil des augustinischen Systems genannt werden kann, begegnet uns daher das Problem über das Verhältniß des göttlichen Vorherwissens zur menschlichen Freiheit. Hier fragt es sich, wie ist die menschliche Freiheit denkbar, wenn Gott alles, was geschehen wird, vorher weiß. Da sein Wissen untrüglich ist, muß alles geschehen, was er voraussieht und gewinnt es den Anschein, als lege die göttliche Präscienz den menschlichen Handlungen eine Nothwendigkeit auf. Die göttliche Präscienz nun kann auf keine Weise aufgegeben werden, sie liegt im Begriffe des persönlichen Gottes; ebensowenig auch die Willensfreiheit, von der wir unmittelbar überzeugt sind. Aber, wenn man genauer zusieht, hebt die göttliche Präscienz diese nicht nur nicht auf, sondern enthält gerade ihre Begründung. Der Wille nämlich enthält schon in seinem Begriffe die Freiheit; wo kein selbstständiges eigenmächtiges Wollen vorhanden ist, da ist der Wille überhaupt nicht da. Nur wenn er in unserer Macht liegt, ist er unser Wille; dann aber ist er zugleich ein freier Wille, denn es gibt für uns nichts freies außer was in unserer Macht liegt und umgekehrt ist alles das, was in unserer Macht liegt, frei. Weil nun Gott vorausweiß, daß unser Wille sein werde, wird er auch sein, wie er weiß, daß er sein wird, nämlich als wahrhafter, wirklicher d. h. freier Wille. So wird durch Gottes Vorherwissen meine Eigenmacht nicht nur nicht negirt, sondern affirmirt, da er, in dessen Wissen kein Irrthum möglich ist, voraus weiß, daß ich die Macht der Selbstbestimmung haben werde (de lib. arb. III. 3). — Wie ein menschliches Vorherwissen der zukünftigen Handlung eines Andern dem Willen desselben keinen Zwang auferlegt, ebenso wird auch Gott voraussehen können, wie Menschen aus eigener Macht sündigen, ohne daß sie deßwegen zur Sünde genöthigt werden. So wenig mein Gedächtniß Ursache ist, daß das, was einst geschah, mit Nothwendigkeit so geschehen ist, ebensowenig ist Gottes Präscienz Ursache, daß geschehen müsse, was geschehen wird. Und gleichwie ich mich an Einiges erinnere, was ich gethan habe, ohne deßhalb alles gethan zu haben, woran ich mich erinnere, so weiß Gott auch alles voraus, was Er selbst thun wird, ohne deßhalb alles zu thun, was Er voraus weiß, daß geschehen wird (ib. III. 4; de civ. dei V. 10).

Mag auch die Ordnung der Ursachen, wodurch alles geschieht, was geschieht, feststehen in Gottes Willen und Wissen, so folgt daraus doch nicht, daß unser Wille unfrei ist; denn unser Wille selbst ist in die von Gott gewußte Ordnung der Ursachen aufgenommen. Es gibt nämlich überhaupt nur freiwillige und darum geistige Ursachen der Dinge, Gott und die vernünftigen Geister. Gott ist die Ursache, welche wirkt und nicht bewirkt wird, die letzteren aber sind Ursachen, welche wirken und bewirkt werden. Die körperlichen Ursachen hingegen, die mehr bewirkt werden als selbst wirken, dürfen nicht zu den wirkenden Ursachen gezählt werden, da sie nur Mittel für den Willen der Geister sind (de civ. dei V. 9). — Weder von Seite Gottes also, noch von dem Weltzusammenhang,[201] insbesondere von der Natur droht eine Negation der menschlichen Freiheit. Gott hat durch sein Wissen den Willen selbst als eine freie Causalität prädestinirt und dessen Entschlüsse und Acte finden nicht deßhalb statt, weil er sie weiß, sondern er weiß sie, weil sie stattfinden werden (ib. V. 10).

Die andere Frage, in welcher das Verhältniß Gottes zur menschlichen Freiheit zur Sprache kommt, ist das Problem über Gnade und Freiheit. Da die vernünftige Kreatur als freie die Möglichkeit des Bösen besitzt, so fragt es sich, wie Gottes Wirksamkeit sich zu der Möglichkeit und falls sie sich realisirt, zu der Wirklichkeit des Bösen verhält. Die Antwort darauf wird am besten mit der Darstellung des Urzustandes der ersten Menschen und ihrer Willensentscheidungen zusammengenommen.

Die ersten Menschen wurden von Gott recht und daher mit gutem Willen geschaffen, der ebenso wie sie selbst ein Werk Gottes ist, und wodurch sie wahrhaft frei waren, weil sie den Sünden noch nicht diente. Ihr Aufenthalt war das Paradies, das nicht nur geistig, sondern in der That auch körperlich als ein eigener Ort zu nehmen ist; denn nach Geist und Leib sollte ihnen der höchste Genuß geboten sein (de civ.

---

[201]) Augustinus bekämpft mit großer Entschiedenheit den astrologischen Aberglauben, demnach des Menschen Wollen und Schicksal von der Constellation der Gestirne bei seiner Geburt abhänge (de civ. dei V. 1—9), eine Ansicht, welcher er selbst eine Zeit lang in seiner Jugend zugethan war (conf. IV. 3).

dei XIV. 11—12). Wie ihre Gesinnung gerecht war, so war auch ihre physische Ausstattung vollkommen. Sollten sie nämlich selig sein, so durften sie nicht von sinnlichen Begierden getrieben, von Aufregungen des Gemüths gestört, von leiblicher Krankheit und endlich vom Tod heimgesucht werden (ib. XIV. 10). Im Paradiese lebte der Mensch wie er wollte, so lange er Gottes Willen unterthänig war. Er genoß Gott und war durch seine Güte gut, er lebte ohne allen Mangel und es stand bei ihm, immer so zu leben. Für alle seine Bedürfnisse war gesorgt und der Baum des Lebens war gepflanzt, damit ihn auch kein Alter zerstörte. Kein Verderbniß, welches seine Sinne belästigt hätte, hatte in seinem Leibe Platz gegriffen; keine innerliche Krankheit noch ein äußerer Zufall war zu befürchten, vielmehr der vollkommensten Gesundheit erfreute sich sein Leib, der vollkommensten Ruhe aber seine Seele. Weder Hitze noch Kälte war im Paradies und weder Begierlichkeit noch Furcht trübte den guten Willen seiner Bewohner. Ohne Traurigkeit und falsche Freude freuten sie sich nur in Gott, lebten miteinander in ehrbarer Liebe und einmüthiger Gesinnung und leicht wurde ihnen die Erfüllung des göttlichen Willens. Keine Müdigkeit drückte sie nieder und kein Schlaf befiel sie wider ihren Willen. Nicht mit der Schmach der Begierlichkeit, ohne Trübung des Gemüths, hätten sie Kinder erzeugt und das Weib wäre weder durch die Empfängniß noch durch die Geburt verletzt worden. Ohne Wehen hätte es geboren; wie die Frucht dem Baum, so wäre ihr ohne Mühe und Schmerz das Kind entsunken (ib. XIV. 26); denn Geist und Fleisch standen bei ihnen in vollkommener Harmonie, dieses war jenem ganz und gar unterworfen (ib. XIII. 13).

Ferner waren die ersten Menschen auch mit vollkommener Erkenntniß ausgerüstet (op. imp. c. Jul. V. 1). [202]) Kurz, sie befanden sich in einem übernatürlichen Gnadenstand und waren in jeder Beziehung vollkommen.

Gott gab ihnen nun ein Gebot, wodurch er von ihnen Gehorsam forderte und durch dessen Erfüllung sie sich bewähren sollten; denn

---

[202]) Doch sagt Augustin auch wieder (de lib. arb. III. 24, 71 – 72), daß die ersten Menschen weder thöricht noch weise waren und vorerst nur die Fähigkeit besaßen, das eine oder andere zu werden.

die Tugend des Gehorsams ist in vernünftigen Geschöpfen die Mutter und Hüterin aller übrigen. Dabei hatte er auch eine gütige Absicht, indem es nämlich dem Geschöpfe besser ist seinen Willen zu thun, als den eigenen. Je leichter es war, Gottes Gebot zu erfüllen, desto größer erscheint die Sünde seiner Uebertretung (de civ. dei XIV. 12). Zu dem schenkte ihnen Gott den Beistand seiner Gnade, die zur Erhaltung und Befestigung ihres reinen Zustandes allerdings nothwendig war, aber die Freiheit ihres Willens nicht beeinträchtigen sollte (de corr. et grat. 11, 31—32). So war es den ersten Menschen bei ihrer natürlichen Vollkommenheit und gestützt auf Gottes Beistand nicht schwer, die Versuchung zu überwinden. Wie nicht in unsere Macht gegeben ist, ohne Nahrung uns im Leben zu erhalten, wohl aber dasselbe zu verlassen, so stand es auch nicht bei den ersten Menschen, ohne göttliche Hilfe selbst im Paradiese gut zu leben; wohl aber konnten sie böse handeln, wodurch ihre Glückseligkeit verloren gehen und eine gerechte Strafe folgen mußte (de civ. dei XIV. 27). Sie konnten sich von Sünde und Tod frei erhalten — das posse non peccare war ihre anfängliche Willensfreiheit, die sie in die höhere des non posse peccare erheben und so aus der unentschiedenen Möglichkeit des Guten und Bösen in den festen Zustand der Unmöglichkeit der Sünde eintreten sollten (de corr. et grat. 12, 33). Damit hätten sie auch die Möglichkeit des physischen Todes getilgt und den Leib unsterblich gemacht, welcher durch seine Hingabe an den Geist selbst geistig geworden wäre (de pecc. merit. I. 2, 2).

Indeß bestanden sie nicht, fingen an in der Gottesliebe zu erkalten, sich selbst zu gefallen und in Hoffahrt zu versinken. So waren sie schon böse geworden, ehe sie vom verbotenen Baum genossen hatten und der Teufel gewann leicht über sie Macht, der sie aus Neid zuletzt auch verführte (de civ. dei XIV. 11 u. 13). Auf die Schuld folgte die Strafe. Der Mensch verlor seine ursprüngliche Güte und Gerechtigkeit (de gen. ad litt. VI. 27, 37) und erfuhr überhaupt eine Trübung seiner ganzen geistigen Natur (de civ. dei XII. 1, 2). Zwar wurde die Vernunft nicht gänzlich in ihm ausgetilgt, sondern blieb immer noch ein Funke von ihr erhalten (ib. XXII. 24). Der Wille verfiel der Neigung zum Bösen, vermochte sich nicht mehr frei davon zu erhalten und verlor die Kraft zum Guten (de corr. et grat.

12, 37). Sklave der Sünde geworden hatte der Mensch nur noch Freiheit zum Bösen und daher keine wahre Freiheit mehr. Der den freien Willen schlecht gebrauchende Mensch verlor sich selbst und den freien Willen; denn sowie jener, welcher sich tödtet, als Lebendiger sich tödtet, aber nicht mehr als Getödteter lebt, noch sich wieder erwecken kann, so wird auch, wenn durch den freien Willen gesündigt wird, durch die siegreiche Sünde der freie Wille verloren (ench. ad Laur. 30).

Man kann nicht läugnen, daß Augustin mit diesen harten Aussprüchen an den Determinismus mindestens streift, den er damit noch nicht vermeidet, wenn er auch darunter zumeist nur verstehen will, daß der Mensch durch die Ursünde die Fähigkeit etwas vor Gott Gerechtes zu thun verloren habe (de nupt. et conc. II. 3, 8); denn die natürlichen Folgen des Sündenfalles erwecken in ihm einen unwiderstehlichen Zug zur Sünde, so daß er sogar wider Willen dem Bösen verfällt (de act. c. Fel. Man. II. 8).

Dadurch, daß der Mensch vom allerhöchsten Sein abfiel, wurde er zwar nicht zu Nichts aufgelöst, aber zu sich selbst geneigt, wodurch er geringer wurde, als er vorher war, wo er dem göttlichen Sein anhing und dieses mit seiner Fülle und Macht in ihm gegenwärtig war (de civ. dei XIV. 13). Aus dem Paradies wurde er in diese gegenwärtige Welt verstoßen und damit zwar nicht aus einem substantialen Gut in ein substantiales Uebel, da es keine böse Substanz gibt, wohl aber aus dem Ewigen in's Zeitliche, aus der Fülle in den Mangel, aus der Kraft in die Schwäche; aus ewigem Gut in zeitliches, aus geistigem in fleischliches, aus intelligiblem in sinnliches, aus dem höchsten in niedriges (de vera rel. 20, 38). Da die Seele durch Gott lebt, durch die Seele aber der Leib, so mußte auch dieser, als die Seele gottverlassend dem geistigen Tode verfiel, gleichfalls sterblich werden (de civ. dei XIII. 2—3). Als die Seele sich weigerte, Gott zu dienen, weigerte sich auch der Leib, der Seele gehorsam zu sein und erhob sich in ihm die Begierlichkeit (ib. XIII. 13). In ihr wurde nun der Mensch gezeugt und sie ging auf jeden Neugebornen, seine Natur, vergiftend über (c. Jul. op. imp. I. 9). Endlich war das ganze Geschlecht der ewigen Verwerfung verfallen (ib.

II. 66; conf. über die Folgen der Sünde: de civ. dei XIV. 16—19).

In diesen Folgen des Falles der ersten Menschen für ihre ganze Nachkommenschaft besteht das Wesen der Erbsünde, welche mehr Strafe als Sünde ist und sich als eine Corruption der ganzen physischen und moralischen Beschaffenheit des Menschen äußert.

Was die ersten Menschen durch Sünde und Strafe selbst geworden waren, der Sünde und Strafe unterworfene Menschen erzeugten sie wieder (de civ. dei XIII. 3). Die Sünde der Stammeltern ist zwar keine persönliche der Nachkommen und insofern für sie allerdings eine fremde, weil sie dieselbe erst von jenen überkamen, aber dennoch wird sie mit Grund auch die ihrige genannt, weil in den Stammeltern, wie der Apostel sagt, alle sündigten (de corr. et gr. 6, 9); denn alle waren im Adam dem Keime nach vorhanden und wurden daher in ihm verderbt (de civ. dei XIII. 14).

Wie verhält sich nun die göttliche Causalität zu dem gefallenen und verderbten Menschengeschlecht? Vor allem ist festzuhalten, daß die Sünde Gottes ewigen Rathschluß nicht zu ändern vermochte, denn er sah auch die Sünde voraus und traf gegen sie vom Anfang an seine Anordnungen (ib. XIV. 11). Seiner Allmacht fehlten nicht die Mittel, aus dem dem Gerichte verfallenen Geschlechte eine gewisse und in seiner Weisheit vorherbestimmte Anzahl von Bürgern für seine heilige Stadt zu gewinnen, welche er, freilich nicht wegen ihrer Verdienste, da die ganze Masse gleichsam in ihrer verderbten Wurzel verdammt war, sondern durch Gnade auswählte, während er die andern dem verdienten Verderben überließ (ib. XIV. 26; XV. 21). Gott sondert die Gefäße des Zorns von denen der Barmherzigkeit nach einer zwar ganz verborgenen, aber doch höchst gerechten Anordnung, welche nur ihm allein bekannt ist (ib. XV. 6), und die Zahl der zu seinem Reiche Berufenen ist eine festbestimmte, die nicht vermehrt oder vermindert werden kann (de corr. et gr. 13, 39), weil wenn einer derselben verloren ginge, Gott getäuscht oder seine Macht von der menschlichen Verderbtheit überwunden werden müßte, was unmöglich ist (ib. 7, 14). — Diese Vorausbestimmung Gottes und die in Bezug auf sie von ihm angeordneten Anstalten wird Prädestination genannt (de dono pers. 17, 41 u. 14, 35).

Augustin spricht eigentlich nur von einer Prädestination, nämlich der Erwählung zum Heil (de dono persev. 14, 35); die Verwerfung der übrigen Menschheit ist ihm kein positiver Act Gottes, sondern tritt nur ein, weil er sich ihr gegenüber gleichsam unthätig verhält, denn wo Gott wirkt, da kann er nur heilsam wirken. Die Prädestinirten befreit und beseligt Gott durch sein Wollen und Thun, die Nichtprädestinirten aber verdammen sich selbst, weil sie in Adam alle gesündigt haben. Während Gott an jenen seine Barmherzigkeit offenbart, tritt Er bei diesen nach seiner Gerechtigkeit hervor. Es würde in Wahrheit ungerecht erscheinen, daß Gefäße des Zornes zur Verdammung gemacht werden, wenn nicht die ganze Masse von Adam her verdammt wäre. Es gehört nur zu der verdienten Strafe, daß durch die Geburt Gefäße des Zornes werden; daß aber durch die Wiedergeburt Gefäße der Barmherzigkeit werden, gehört zu der unverdienten Gnade (ep. 190 c. 3).

Da in keiner Weise die göttliche Absolutheit beeinträchtigt werden darf, so liegt auch der Grund der Erwählung oder Nichterwählung nicht auf Seite der Menschen, die ja, wie wir gehört haben, Gott gegenüber völlig verdienst- und rechtlos sind, sondern fällt in Gott selbst, ruht in seinem Willen, ist sein freies Belieben (de praed. sanct. 8, 16).

„Es sind zwei Kinder geboren. Beide gehören, wenn nach ihren Verdiensten gefragt wird, zur Masse der Verdammten. Aber warum trägt die Mutter das eine zur Taufgnade und erstickt schlafend das andere? Kannst Du mir sagen, was das eine verdient hat, welches zur Gnade getragen wird und was das andere verschuldet hat, welches die Mutter im Schlafe erstickt? Beide haben nichts Gutes verdient. Aber der Töpfer hat die Macht, aus derselben Masse ein Gefäß zur Ehre und ein anderes zur Unehre zu machen (sermo 26, 12)."

Ist nun die Prädestination zum Heile eine Vorbereitung der Gnade, so ist diese eine Wirkung der Prädestination (de praed. sanct. 10, 19). — Die Gnade ist das Mittel zur Verwirklichung der Erwählung und Befreiung und ihr Geschenk ist schon wie ein Unterpfand derselben; aber doch erst dann, wenn sie das ganze Leben hindurch ausdauert und das Beharren im Guten verleiht, wird die Wirklichkeit der Erwählung offenbar; denn auch die Söhne des Verderbens

wandeln oft eine zeitlang in dem durch die Liebe wirksamen Glauben, zuletzt aber fallen sie. Die Gnade des Beharrens im Guten läßt Gottes geheime Prädestination erst erscheinen (de corr. et gr. 12—13). Im Begriffe der Gnade liegt es schon, daß sie dem Verdienstlosen ertheilt wird (ench. ad Laur. 28). Nicht auf die Würdigkeit der Menschen nimmt Gott bei ihrer Verleihung Rücksicht, denn welches Verdienst hätte der Mensch vor der Gnade, da erst diese ein solches in ihm hervorbringt und Gott, wenn er unsere Verdienste belohnt, eigentlich nur seine Geschenke belohnt (ep. 194, 5)?

Auch in der Lehre über das Verhältniß der Gnade zum Willen nähert sich Augustinus abermals dem Determinismus. Die Gnade kommt dem Willen zuvor, sie folgt ihm nicht; sie wird uns nicht geschenkt, weil wir wollen, sondern Gott bewirkt durch sie, daß wir wollen (ep. 177, 5). Gott hat uns nicht nur das Können geschenkt und unterstützt es, sondern er wirkt auch in uns das Wollen und Vollbringen des Guten (de grat. Ch. 25, 26). Die Gnade wirkt unwiderstehlich, dem göttlichen Willen kann sich der menschliche nicht widersetzen (de corr. et grat 14); von keinem auch noch so harten Herzen wird sie zurückgewiesen, weil sie eben die Herzenshärte selbst hinwegnimmt (de praed. sanct. 8, 13). Durch die Gnade wird zuerst das Erkenntnißvermögen übernatürlich erleuchtet (de pecc. merit. I. 9, 10) und der Glaube an Christus als die erste Bedingung zur Seligkeit verliehen (de praed. sanct. 11, 12), dann erlangt der Mensch durch sie guten Willen und Liebe zu Gott (de spir. et lit. 3, 5).[203])

Ueberblicken wir nun den Entwicklungsgang der Geschichte, so unterscheiden wir in dieser zwei verschiedene Strömungen, das Volk oder die Stadt Gott und des Himmels und das Volk oder die Stadt der Welt und des Teufels. — Die eine ist erwählt, ewig mit Gott zu herrschen, die andere wird ewige Peinen mit dem Teufel erleiden (de civ. dei XV. 1). Die durch die Sünde verderbte Natur gebiert Bürger der irdischen Stadt, die Gnade aber, welche die Natur von der Sünde befreit, Bürger der himmlischen; jene sind die Gefäße des Zornes, diese die Gefäße der Barmherzigkeit (ib. XV. 2). So bedarf dem-

---

[203]) conf. über Augustin's Prädestinations- und Gnadenlehre Wiggers: Augustinismus und Pelagianismus. Berlin 1821. p. 244 267, 290—309.

nach die irdische Stadt blos der Geburt, die himmlische dagegen der Wiedergeburt, um von dem Verderben der ersteren zu befreien (ib. XV. 16). Die Stadt Gottes besteht theils aus den Heiligen, die schon früher vorausgingen, theils aus Menschen, die noch auf Erden pilgern, dann aber aus den Engeln, denen Gottes Wille unwandelbares Gesetz ist und die jenen auf alle Weise zu Hilfe kommen (ib. X. 7; XII. 9). Der eine Theil von ihr, die noch in der Welt weilenden Menschen, lebt in der Hoffnung, die aus dem Glauben an Christi Auferstehung hervorgeht (ib. XV. 18); sie lassen sich auf Erden nicht nieder, sind Fremdlinge daselbst und gründen keine Stadt; denn ihre Stadt ist die der Heiligen im Himmel, wo dereinst alle ihre Mitglieder mit wieder erstandenen Leibern versammelt werden, um mit ihrem Herrn, dem König der Ewigkeit, ewig zu herrschen (ib. XV. 1); sie sind ein bloßes Vorbild der wahren Gottesstadt, die sich erst im Himmel befindet (ib. XV. 2). — Dagegen hat die irdische Stadt, die nicht ewig dauern wird, da sie mit der ewigen Verwerfung aufhört eine Stadt zu sein, auf Erden ihre Güter und erfreut sich daran. Aber weil dieselben nicht ohne Sorgen besessen werden können, darum geräth diese Stadt mit sich selbst in Uneinigkeit und entbrennt in blutigen Kriegen, wo ein Theil den andern zu unterjochen sucht, jeder aber Sklave seiner eigenen Laster ist. Alle Siege, die hier über einander erfochten werden, sind nur scheinbar und vergänglich. Indeß will die irdische Stadt nicht den Krieg um seiner selbst willen, sondern sie sucht durch ihn den Frieden zu gewinnen, der ihr erlaubt, die irdischen Güter zu genießen. Aber wenn diese den besseren der himmlischen Stadt vorgezogen werden, wo der Sieg durch einen ewigen und höchsten Frieden gewahrt bleibt, oder nur allein begehrt werden, dann wird nur neues Elend folgen und das vorhandene sich mehren (ib. XV. 4). Die irdische Stadt ist durch Selbstliebe erbaut, die bis zur Verachtung Gottes führt, die himmlische durch Gottesliebe, die bis zur Selbstverachtung geht (ib. XIV. 28). Der irdischen Stadt ist es eigenthümlich, daß sie Gott oder Götter verehrt, um durch ihre Hilfe zu Sieg und Herrschaft zu gelangen und damit zu einem irdischen Frieden, nicht um dann in der Gottesliebe zu wirken, sondern um ihre Herrschsucht zu befriedigen. Ihr ist also die Religion nur ein Mittel für weltliche Zwecke, sie ge-

braucht Gott nur, um die Welt zu genießen, während die Guten die Welt gebrauchen, um Gott zu genießen (ib. XV. 7); denn sie erwarten ewige Güter und gebrauchen die zeitlichen nur wie Pilger, damit sie sich dadurch erquicken und die Last des verweslichen Leibes leichter tragen. Sie fügen sich auch den Gesetzen der irdischen Stadt, die zur Verwaltung der zeitlichen Güter berufen ist, um die Eintracht zu erhalten und zu fördern (ib. XIX. 17). — Nach der geschichtlichen Ordnung wird immer zuerst ein Bürger der irdischen und hierauf ein Bürger der himmlischen Stadt geboren. Der letztere wurde als ein Fremdling in der Welt geboren, da er der Stadt Gottes angehörte und durch die Gnade vorherbestimmt und auserwählt dereinst ein Bürger derselben werden sollte. Was ihn selbst betrifft, so war er aus derselben Masse geboren, die in ihrem Ursprung verdammt wurde, aber Gott bildete gleichsam als ein Töpfer aus derselben Masse ein Gefäß zur Ehre und ein Gefäß zur Schmach; zuerst aber dieses und dann erst jenes, weil in jedem Menschen überhaupt zuerst das, was verworfen wird, nämlich das Natürliche vorhergeht und darum auch in der Geschichte, die wie das Leben eines einzigen Menschen betrachtet werden kann (de vera rel. 27, 50), mit einem solchen Anfang begonnen werden muß. Darin aber müssen wir nicht verbleiben, das Gute hat vielmehr darauf zu folgen. Dem zu Folge wird zwar nicht jeder böse Mensch ein guter, keiner aber wird gut, welcher nicht vorher böse war. — So wurde denn auch zuerst Kain geboren, der auf Erden sich niederließ, und hierauf erst Abel, der als Fremdling keine Stadt gründete (de civ. dei XV. 1). Kain erschlug aus teuflischem Neide seinen Bruder und es wurde demnach ein Brudermörder der Urheber der irdischen Stadt. Wenn nun auch der Gründer Roms, welcher das Haupt des irdischen Volkes werden sollte, diesem Vorbilde entsprach und gleichfalls mit dem Blute des Bruders den Boden seiner Stadt düngte, so ist das nicht zu verwundern. Was zwischen Romulus und Remus vorfiel, deutet auf den Hader, in welchem die irdische Stadt in sich selbst zerrüttet wird; die Ermordung Abels durch Kain aber weist auf den Streit zwischen der irdischen und himmlischen Stadt hin, der sich die Geschichte hindurch ziehen wird (ib. XV. 6).

An Abels Stelle trat in der Folge Seth und so gingen von Kain und Seth die beiden Städte der Bösen und Guten aus (ib. XV. 17). —

Da in dieser Welt die Verworfenen mit den Erwählten überhaupt gemischt sind (ib. XVIII. 49), so bleibt es ungewiß, wer zur Stadt Gottes und wer zur Stadt des Teufels gehört (ib. XX. 7); denn wenn auch das Volk der Juden und Christen äußerlich zu den Prädestinirten gehört und daher die civitas dei bildet, so finden sich nicht nur unter ihnen Verworfene, sondern selbst unter den Heiden Erwählte (ib. III. 1; XVIII. 47).

Augustinus verfolgt hierauf näher den Verlauf der beiden Städte, schildert im Anschluß an die Berichte der hl. Schrift die Entwicklung der civitas dei, die mit Abraham erst heller hervorzutreten begonnen hatte (ib. XVI. 12) und sich von da an im jüdischen Volk vollzieht (ib. XVI.—XVIII.), zeigt, wie die irdische Stadt im babylonisch-assyrischen und zuletzt im römischen Reiche ihre höchste Entfaltung gewinnt (ib. XVIII. 2)[204]) und unterscheidet endlich in der Geschichte entsprechend den sechs Schöpfungstagen sechs große Perioden, von welchen die erste von Adam bis auf die Sündfluth, die zweite von der Sündfluth bis Abraham, die dritte von Abraham bis David, die vierte von David bis zur babylonischen Gefangenschaft, die fünfte von da bis zur Ankunft Christi sich erstreckt, während die sechste die noch übrige Weltzeit ausfüllt. Hierauf aber tritt der Sabbath der Geschichte ein, wo die Erwählten in Gott ruhen werden und kein Abend, sondern nur noch der Tag des Herrn folgen wird, der durch die Auferstehung

[204]) Augustin schildert mit starker Farbe die sittliche Verkommenheit des alten Rom (de civ. dei II.), gesteht den Römern überhaupt keine wahre Tugend zu, weil sie all' das Große und Erhabene, was sie vollbrachten, nur aus Ehrgeiz und Ruhmsucht thaten (ib. V. 13 — 20) und spricht im Hinblick darauf das anscheinend harte Wort aus: Proinde virtutes, quas sibi habere videtur, per quas imperat corpori et vitiis ad quodlibet adipiscendum vel tenendum, nisi ad Deum retulerit, etiam ipsae vitia sunt potius quam virtutes. Nam licet a quibusdam tunc verae et honestae putentur esse virtutes, cum ad se ipsas referuntur, nec propter aliud expetuntur; etiam tunc inflatae ac superbae sunt: et ideo non virtutes, sed vitia judicanda sunt (ib. XIX. 25). — Aus dieser Stelle ist wohl die Augustin gewöhnlich zugeschriebene Aeußerung, daß die Tugenden der Heiden nur glänzende Laster seien, combinirt worden.

Christi geheiligt ist, welche nicht nur die ewige Ruhe des Geistes sondern auch des Leibes vorbildet (ib. XXII. 30, 5).[205])

Christi Erscheinung ist gleichsam das Centrum der Weltgeschichte und der Gipfelpunkt der göttlichen Offenbarung und Gnadenmittheilung (de vera rel. 16). — In ihm allein ruht das Heil der Menschheit, sowohl derer, die vor seiner Ankunft als nach derselben beseligt wurden (de grat. et lib. arb. 3, 5); er ist als Gottmensch der wahre Mittler zwischen Gott und Menschen, der, indem er die Knechtesgestalt annahm, dennoch als Gott über den Engeln erhaben blieb (de civ. dei IX. 15). Er wurde Mensch und opferte seine Knechtgestalt für uns, damit wir Glieder an seinem Leibe würden. Als Hoherpriester bringt er die ganze Gemeinde der Heiligen Gott als Opfer dar, nachdem er durch seine Leiden sich für uns darbrachte (ib. X. 6). Sonach ist Christus sowohl der Priester, welcher Opfer darbringt, als auch selbst das Opfer. Und er wollte, daß dieß Geheimniß täglich in dem Opfer seiner Kirche gefeiert würde, die als der Leib des göttlichen Hauptes sich selbst durch ihn opfert (ib. X. 20).

Die Christologie des Augustinus enthält keine neuen und bedeutenden Bestimmungen, sie ist sogar in mancher Hinsicht mangelhaft.[206])

Die Eschatologie wurde von ihm ziemlich umständlich behandelt. Sehr scharfsinnig weist er nach, warum auch nach Christi Erlösungsthat der Tod noch blieb; er sollte nämlich den Glauben prüfen und das Verdienst der Guten erhöhen, denn ohne ihn hätten die Martyrer sich nimmer so herrlich bewährt (ib. XIII. 3). — Ueber den Zeitpunkt des Weltendes, der Ankunft des Herrn und der letzten Verfolgungen durch den Antichrist will er nichts festsetzen; alle Bestimmungen hierüber weist er als unsichere Vermuthungen zurück (ib. XVIII. 53). Einer spirituellen Auffassung des Chiliasmus war er früher selbst zugethan, später deutet er die Lehre der Schrift vom tausendjährigen Reiche ganz anders, so daß er darunter entweder das letzte Jahrtausend der Weltgeschichte überhaupt versteht oder die ewige Herrlichkeit der Heiligen Gottes (ib. XX. 7). — Nach dem jüngsten Gericht wird die Gestalt der Welt durch Feuer umgewandelt und eine

---

[205]) conf. hierüber Ritter: Geschichte der Philosophie VI. 398—404.

[206]) Dorner in a. W. II. 88 ff.

neue Erde und ein neuer Himmel entsteht (ib. XX. 14 u. 16). — Bei der Lehre von der Auferstehung der Leiber verweilt er mit einiger Vorliebe. Die Bedenken gegen ihre Möglichkeit schlägt er durch die Berufung auf die göttliche Allmacht nieder (ib. XXII. 20) und weist die Zweifel der Neuplatoniker zurück. Wenn dieselben meinen, die natürliche Schwere verhindere es, daß ein irdischer Körper dereinst im Himmel wohne, so erwidert er, wenn die Natur der Körper es vermag, die Seelen auf Erden festzuhalten, warum sollte die Kraft der Seele nicht viel mehr die irdischen Körper in die Höhe heben können (ib. XXII. 11). Zudem aber ist der auferstandene Leib ohne alle Schwere (ib. XIV. 3), behält zwar die Natur des Fleisches, ist aber vergeistigt und von aller Trägheit und Verderblichkeit befreit (ib. XIII. 23). Ohne alle Mängel des irdischen Fleisches ist der auferstandene Leib, er ist weit herrlicher als der paradisische, denn dieser bedurfte noch der Nahrung (ib. XIII. 20), während jener zwar noch das Vermögen besitzt, solche zu sich zu nehmen, aber dieß keineswegs aus Nothdurft thun muß. Ebenso ist er von Krankheit und Alter frei (ib. XIII. 22), wie überhaupt alle körperlichen Gebrechen verschwinden und vielleicht nur noch die Martyrer die Narben ihrer Wunden als ehrenvollen Schmuck tragen (ib. XXII. 19). — Auch die Kinder, die im Mutterleibe gestorben sind, stehen mit Leibern auf und zwar in der Gestalt, die sie erlangt haben würden, falls sie länger gelebt hätten, also in derjenigen, welche in ihrem Embryonalzustand schon präformirt lag (ib. XXII. 13—14). Im Alter und in der Statur von 30 Jahren stehen Alle auf, wenn es richtig ist, daß sie nach dem Maaß des Leibes Christi auferstehen. Demnach werden Alle in derselben Größe auferstehen, die sie im Jünglingsalter erreicht hätten; wiewohl auch die Kindes- oder Greisengestalt keinem zum Nachtheil gereichen würde, da Schwäche und Krankheit von Geist und Leib ewig ferne bleiben wird (ib. XXII. 15—16). Es werden zwar die Geschlechter auferstehen, aber es wird nicht mehr gezeugt und empfangen werden, die Begierlichkeit hört auf (ib. XXII. 17).

Die bisher gegebene Beschreibung des Auferstehungsleibes gilt eigentlich nur von dem verklärten, indeß müssen einige Züge derselben auch auf den Charakter des Leibes der Verworfenen passen; so vor allem die Unzerstörbarkeit. Denn indem Augustinus eine Verdamniß lehrt,

worin der Verworfene nach Leib und Seele gepeinigt wird, muß er bei seiner mitunter ziemlich rohen und äußerlichen Vorstellung von der Beschaffenheit der Strafe behaupten, daß der Leib den Peinen derselben niemals unterliegen wird. Jene Hölle, die in der hl. Schrift Feuer- und Schwefelsee genannt wird, sagt er, ist ein materielles Feuer und peinigt sowohl die festen Leiber der Menschen als die luftigen der Dämonen, denn beide sind zu demselben Feuer verdammt (ib. XXI. 10). Den Einwürfen gegen diese Annahme sucht er damit zu begegnen, daß er Beispiele, wie den Salamander u. a. anführt, die im Feuer sich aufhalten, ohne doch verzehrt zu werden (ib. XXI. 2) und überhaupt zu beweisen sucht, daß körperlicher Schmerz den Leib nicht tödten müsse (ib. XXI. 3—4). Die Verwerfung ist allerdings ein Tod und zwar ein beständig andauernder, da die Seele nicht leben kann, weil sie Gott nicht besitzt, indeß ihr Leib seine Schmerzen nicht los werden kann. Wenn der erste, der physische Tod, die Seele auch gegen ihren Willen aus dem Leibe vertreibt, so hält der zweite, der geistige und ewige Tod sie wider ihren Willen im Leibe zurück, von dem sie nun leiden muß, was sie nicht will (ib. XXI. 3). — Wie bei der Auferstehung, so argumentirt auch in dieser Frage Augustin zuletzt mit der göttlichen Allmacht und nimmt ein Wunder zur Hilfe, welches er aber nicht als eine naturwidrige göttliche That verstanden wissen will; denn niemals kann gegen die Natur sein, was durch den Willen Gottes geschieht, da dieser Wille eben selbst die Natur jedes erschaffenen Wesens ist. Ein Wunder geschieht nicht gegen die Natur sondern nur gegen unsere Kenntniß von der Natur (ib. XXI. 5 u. 8); immer aber wirkt Gott noch Wunder (ib. X. 12).

Augustin nimmt jedoch das Wesen der ewigen Strafe auch noch tiefer und innerlicher. Er faßt sie vor allem als Entfernung von Gott. Dadurch nämlich, daß die unsterblich erschaffene Seele nimmer ohne Leben sein kann, ist ihr größter Tod die Entfernung vom göttlichen Leben in der Ewigkeit der Strafe (ib. VI. 12). Dann besteht sie ihm in einem beständigen Widerspruch zwischen dem Willen und leidensvollen Zustand des Verworfenen (ib. XIX. 28), in einer fruchtlosen Reue (ib. XXI. 9), in dem gänzlichen Verlust der Wahrheit (de vera relig. 52, 101), in fortwährender Unruhe und der größten Bedürftigkeit, in dem vergeblichen Haschen nach leeren Phantomen (ib. 54).

Da Augustin die Ewigkeit der Verdamniß behauptet (de civ. dei XIX. 28) und darum mit aller Entschiedenheit die Vertheidiger der allgemeinen Widerbringung bekämpft (ib. XXI. 23), so tritt auch noch am Schlusse seines Systems jener Dualismus hervor, der als ein unüberwundener Rest des Manichäismus seine ganze Lehre von der vernünftigen Kreatur durchzieht und den er damit noch nicht überwindet, daß er selbst in dem Elend der Verdammten die göttliche Ordnung und damit einen gewissen Frieden gegenwärtig erkennt (ib. XIX. 13), sowie überhaupt aus ihrer Strafe sogar eine Erhöhung der Schönheit des Universums hervorgehen läßt.

Diejenigen Menschen, welche nicht vollkommen gerecht das gegenwärtige Leben verlassen, haben sich in der jenseitigen Welt noch einer läuternden Strafe zu unterziehen, welche aber noch vor dem letzten Gerichte stattfindet (ib. XXI. 13 u. 16); dann aber treten sie an die Stelle der gefallenen Engel (ib. XXII. 1). — Wie jedoch das Wirken und der Frieden der Verklärten sein wird, gesteht Augustin nicht zu wissen (ib. XXII. 29). Wunderbar, in hoher Seligkeit und ohne alle Mühe wird dort der Geist von der Wissenschaft Gottes selbst, wie aus dem Urquell, getränkt und die Fülle und Schönheit der Dinge ohne Irrthum und Unsicherheit erfassen. Und sein Leib wird ihm völlig unterworfen sein, nicht mehr thierisch, sondern selbst vergeistigt wird er zwar die Natur des Fleisches noch an sich tragen, aber ohne Verderbniß desselben (ib. XXII. 24). In einem Frieden werden die Heiligen leben, der jeden irdischen Begriff übersteigt und Gott werden sie von Angesicht schauen, d. h. in völlig entschleierter Erkenntniß. Sie werden seine Weltregierung verstehen. Jeder wird im Andern und in sich selbst, sowie in der ganzen übrigen erneuerten Schöpfung Gott gegenwärtig erkennen. Auch werden den Verklärten gegenseitig ihre Gedanken offenbar sein. Und obwohl sie Alles auf geistige Weise erfassen, werden sie doch selbst Gott mit den Augen ihres verklärten Leibes schauen können (ib. XXII. 29). Die Seligen erkennen auch ihre vergangenen Leiden, sowie die Pein der Verworfenen, aber ohne schmerzliche Empfindung, blos mit dem Auge der Wissenschaft sehen sie Alles. Sie können nicht mehr sündigen und bleiben darum in ihrer Vollkommenheit und Glückseligkeit für immer. — Obwohl in derselben Abstufungen stattfinden, so beneidet dennoch

keiner den andern; keiner will das sein, was ihm nicht gegeben wurde, obschon er mit dem in anderer Weise Begnadigten in der innigsten Eintracht lebt. Wie im irdischen Leibe nicht das eine Glied das andere sein möchte, da ja beide gleich sehr zum Baue desselben gehören und nothwendig sind, so wird auch dort jeder an seiner Stelle vollkommen zufrieden und selig sein und neben den anderen Gaben, die er besitzt, wird ihm auch noch diese eignen, daß er keine anderen und größeren, als er besitzt, wünschen wird. — Dort also werden wir ruhen und schauen, schauen und lieben, lieben und loben. Dieß ist's, was ohne Ende sein wird und das Ziel unsers Strebens sein soll (ib. XXII. 30).

Augustinus ist eine einzige Erscheinung in der christlichen Geschichte; keiner von den übrigen Vätern hat so leuchtende Spuren seines Daseins hinterlassen, wie er. Finden wir auch unter ihnen manchen reichen und gewaltigen Geist, so sind doch bei keinem die Kräfte der Persönlichkeit, Intelligenz, Gemüth und Wille in gleichem Grade ausgebildet und harmonisch thätig. Keiner übertrifft ihn an Reichthum der Anschauungen und dialectischer Schärfe der Gedanken, an Tiefe und Innigkeit religiöser Empfindung, an Größe der Tendenzen und Energie des Handelns. Darum bezeichnet er auch den Gipfelpunkt der Patristik und wurde in der Anerkennung der folgenden Zeiten zum ersten und allgemeinen Kirchenvater erhoben. — Seine ganze Individualität erinnert vielfach an Paulus, mit dem er es auch gemein hat, erst nach mancherlei Irrwegen zum Dienste des Evangeliums berufen worden zu sein und dem ähnlich er sich rühmen konnte, mehr als alle Andern in demselben gearbeitet zu haben. Und wie Paulus unter den Aposteln vorzugsweise den Entwicklungsgang des Christenthums bestimmt hat und zumeist zum Ausdrucke des christlichen Geistes geworden ist, auf den man in der Folge immer zurückkam, so oft sich im Leben der Kirche eine Trübung desselben eingeschlichen hatte, um aus ihm, als der lautersten Quelle, das Verständniß der evangelischen Lehre abermals zu schöpfen, so hat auch Augustinus die christlichen Völker der nun folgenden Zeiten größtentheils in seine Bahnen eingelenkt und ist vorzugsweise ihr Erzieher und Lehrer geworden, aus dessen Studium sie immer eine Erneuerung

und Vertiefung ihres christlichen Bewußtseins gewannen. Nicht nur das Mittelalter, auch die Reformation ist von ihm beherrscht und was bis heute des christlichen Geistes sich rühmt, knüpft wenigstens theilweise an Augustinus an. — Daß sich sein Verstand nicht in flache Spitzfindigkeit und seine Vernunft in einen abstracten atheistischen Formalismus verlor, davor bewahrte ihn sein lebendiges Gemüth, das ihn in den Boden concreter Wirklichkeit festwurzeln und die Dinge weit inniger als blos mit dem Auge der Wissenschaft erfassen ließ, ihn vielmehr in einen Lebenszusammenhang und in ein persönliches Verhältniß zu Allem und darum auch zum Absoluten setzte. Umgekehrt aber halten dann wieder jene Kräfte der Intelligenz das Gemüth von einem unklaren Mystizismus zurück. Damit aber die religiöse Hingabe nicht in einem pantheistischen Quietismus und darum auch in praktischer Beziehung mit dem Verlust der eigenen Persönlichkeit endige, dagegen schützte Augustinus sein kräftiger Wille, der ihn zu einer reichen Wirksamkeit ausrüstete und trieb. Wenn daher in der Folgezeit verschiedene Richtungen des christlichen Geistes sich auf ihn beriefen; hier die Scholastik, welche im Fortgange ihrer Entwicklung immer mehr einer hohlen und gemüthlosen Dialectik verfällt, dort die Mystik, welche nicht selten in dunklen Gefühlsanschauungen alle Vernunft vergißt und in einer süßlichen Weichlichkeit und Verschwommenheit sich verliert; so haben beide in der That in ihm ihre Wurzeln, aber was sie einzeln herausgreifen und einseitig fortbilden, das ist in ihm noch harmonisch vereinigt und verhindert sich gegenseitig an exclusiver Bethätigung und ihren Gefahren. Wenn man das Wesen der Scholastik und Mystik darein setzt, daß jene das Unendliche mit dem Medium der Vernunft oder des Verstandes, diese mit dem des Gemüthes oder Gefühls zu erfassen bestrebt war, so hat Augustinus das Absolute mit beiden Organen zu ergreifen gesucht; der Muth des Denkens und die Demuth des Glaubens finden sich bei ihm dicht neben einander und zügeln sich gegenseitig. Darum konnte er auch das Verhältniß von beiden in einer wenigstens für das ganze Mittelalter maaßgebenden Weise bestimmen und überhaupt einen so großen Einfluß auf den germanischen Geist ausüben, welcher ja durch die zwei Grundzüge männlicher Kühnheit und weiblicher Gemüthsinnigkeit ausgezeichnet ist. Augustin ist es, der ihm mit der christlichen Dogmatik zu-

gleich die Philosophie vermittelte und ihn an der Hand der Autorität wieder zur Freiheit des Gedankens führte.

Die spezifisch theologischen Leistungen des Augustin, wie z. B. seine Lehren von der Erbsünde und Gnadenwahl berühren uns hier weniger. Man muß zugestehen, daß die erstere aus dem christlichen Begriffe der Geschichte als einer großen Einheit und Gemeinschaft des Lebens sich von selbst ergibt, und daß alle Härte der anderen doch das Gepräge einer demüthigen und tiefen Frömmigkeit nicht verkennen läßt. Darum hat die Kirche gegen die letztere auch immer eine gewisse Schonung beobachtet, wie sie denn überhaupt eine so hohe Verehrung vor Augustinus bewahrte, daß sie ihn selbst in seinen Extravaganzen mehr bewunderte, als verwarf. Indeß können wir uns nicht verhehlen, daß sein theologisches System manche Trübung in seine philosophischen Gedanken hineintrug, ja, wie namentlich in der Lehre von der Willensfreiheit, ihnen geradezu widersprach. Beurtheilen wir aber Augustinus nach dem ganzen Umfange seiner Leistungen, so erscheint er nicht nur als der erste Kirchenvater, welcher den gesammten Inhalt und Reichthum der Patristik in sich versammelt, sondern als einer der ersten Geister überhaupt, die die Geschichte kennt. Fast auf allen Wegen, welche die philosophischen Denker vor und nach ihm gewandelt sind, treffen wir ihn an; kein Problem entgeht ihm; manches, wie das von der Natur des Bösen, löst er in einer fast unübertrefflichen Weise, und so reich ist er, daß er verschwenderisch Gedankenkeime aussäet, die eine spätere Philosophie als lebenskräftige Principien verwerthet. So steht er ebenbürtig neben den größten Philosophen der antiken wie modernen Welt. Wie jeder von diesen aus der Ideenströmung seiner Zeit herausspricht und darum eine Phase der allgemeinen geschichtlichen Entwicklung repräsentirt, so wurzelt Augustinus im christlichen Geiste, ist von seinem Lebenshauche beseelt und getragen und tritt uns darum als christlicher Denker, als christlicher Philosoph entgegen. Und wie jede bestimmte Individualität ihren Platz und ihr Recht in der Geschichte hat, so auch der christliche Philosoph, welcher einen Standpunkt bezeichnet, der in der aufwärtssteigenden Bewegung derselben gleichfalls einmal der höchste war und darum die Geister aus ihrem früheren Gesichtskreis auf einen umfassenderen hob. Wenn die alten Philosophen

eigentlich an der Auflösung der alten Welt gearbeitet haben, ohne daß sie eine neue klar im Bewußtsein trugen, die sie an ihre Stelle hätten setzen können, so gestaltete Augustinus den christlichen Gedanken zu einer umfassenden systematischen Weltanschauung aus, die für die nächste Zukunft, nämlich für das christliche Mittelalter, fast bestimmend wurde und worauf sie, als ihrem idealen Fundamente, ruhte. Seine Geschichtsphilosophie, wie er sie in der civitas dei niederlegte, ist bis zur Stunde die Geschichtsphilosophie der kirchlichen Orthodoxie geblieben, über deren Schranken diese, welche in den Bewegungen des modernen Geistes nicht den frischen Morgenhauch eines höheren Tages der Geschichte zu erkennen vermag, kaum hinauszukommen im Stande ist.

Mit Augustinus schließt die Entwicklung der Patristik im Abendlande. Es gehört zu den klarsten Zeugnissen von der in der Geschichte waltenden Vernunft oder, wenn man lieber will, von der sie leitenden Vorsehung, daß gerade vor den Stürmen der Völkerwanderung welche auf eine lange Zeit hin die Kultur begraben und neue Geschlechter auf den Schauplatz führen, die erst mit den Traditionen der vorhergegangenen Welt sich nähren mußten, ehe sie selbst an geistige Schöpfungen gehen konnten, noch ein Geist wie Augustinus auftritt, der die patristische Wissenschaft zur höchsten Reife führt und damit eine Ideensumme vorbereitet, welche als ein heilsames Ferment in der noch rohen, aber reich angelegten germanischen Natur wirken mußte.

Nach Augustinus ist in Gallien noch Claudianus Mamertus (um die Mitte des fünften Jahrhunderts) zu erwähnen, welcher durch seine Controverse mit den Semipelagianern, denen gegenüber er die Unkörperlichkeit der Seele durch philosophische Argumente zu erweisen unternahm, sich bekannt gemacht hat. Er wiederholt darin aber größtentheils nur Gedanken des Augustinus, während das, was er von seinem Eigenen dazu gibt, unbedeutend und werthlos ist.[207])

Wir wenden uns noch einmal zur orientalischen Kirche zurück, um die weitere Pflege, welche die Philosophie bei ihren späteren Schriftstellern fand, kennen zu lernen. Hier tritt uns nun zunächst der Zeitgenosse des Augustinus, Synesius aus Cyrene (geboren 375), entgegen. Er

---

[207]) conf. über ihn Ritter i. a. W. VI. 565 — 580.

war aus griechischem Geschlechte und hatte sich in Alexandrien seine Bildung geholt, wo die Philosophin Hypatia an ihm einen treuen Freund und begeisterten Schüler gewonnen hatte, der sich von den Ideen des Neuplatonismus niemals mehr gänzlich zu trennen vermochte. Unter seinen frühern Schriften athmet die Abhandlung „über die Träume (περὶ ἐνυπνίων)“ ganz den Geist desselben; aber auch die Hymnen, die er nach seiner Bekehrung zum Christenthum (wahrscheinlich um 403) verfaßte, tragen noch seine Spuren. Der Uebertritt zum Christenthum sollte ja überhaupt nicht einem Bruch mit der Philosophie gleichkommen, sondern nur eine weitere Erhebung zu ihr sein.[208]) Als ihn der Patriarch von Alexandrien, Theophilus, der sonst als ein eifriger Verfolger des Origenismus bekannt ist, im Interesse der kirchlichen Politik zum Bischof von Ptolemäus wünschte (c. 409), stellte Synesius seine Bedingungen und erklärte, wie er in einigen Punkten mit der Kirchenlehre nicht zusammenstimmen könne. Niemals, so läßt er sich vernehmen, werde ich glauben können, daß die Seele dem Ursprunge nach später sei, als der Leib, daß die Welt und die übrigen Theile zusammen untergehen und in der Lehre von der Auferstehung, die ich für eine heilige Allegorie halte, weiche ich durchaus von den Meinungen der Menge ab. Licht und Wahrheit, Auge und Volk haben eine gewisse Aehnlichkeit. Denn wie das Auge zu starkes Licht nicht ertragen kann ohne Schaden zu nehmen, und wie die Dunkelheit den Augenkranken heilsamer ist, ebenso halte ich dafür, daß die Lüge der Menge nütze, hingegen die Wahrheit denen schade, welche ihren Geist auf die Klarheit der Dinge nicht hinzuwenden vermögen. Soll ich daher, schließt er, die bischöfliche Würde annehmen, so muß es mir gestattet sein, bei meinen bisherigen Ueberzeugungen zu bleiben, zu Hause zu philosophiren und außen, dem Volke gegenüber Fabeln zu erdichten. Denn, was kann der Menge mit der Philosophie gemeinsam sein? Es geziemt sich vielmehr, daß die Wahrheit der göttlichen Dinge verborgen bleibe und das Volk auf eine andere Weise angeregt werde (ep. 105. p. 249).

Aus diesen Aeußerungen tritt uns Synesius ganz als Neuplatoniker entgegen, der die Präexistenz der Seele und die Ewigkeit der

[208]) Synesii opera quae exstant omnia. ed. D. Petavius Lutetiae 1612. ep. 95. p. 236 a.

Welt festhält, welcher im philosophischen Hochmuth die Menge für zu gering achtet, um ihr die Wahrheit anders als unter dem Gewande der Fabel, in der Form des Bildes und der Vorstellung nahe zu bringen, welcher daher ein doppeltes Christenthum unterscheidet, ein exoterisches und esoterisches und unter den letzteren wohl eine neuplatonische Exegese desselben versteht. — Und als er nun trotz dieser Bedingungen zum Priester und Bischof geweiht ist (c. 410), will er sich darüber nicht als Philosophen verkannt wissen, sondern verlangt für einen Gott geweihten Philosophen (φιλόσοφος ἱερωμένος ep. 57. p. 195a) für einen philosophischen Priester (φιλόσοφος ἱερεύς ep. 62. 205d; ὁ μετὰ φιλοσοφίας ἱερατεύων ep. 57. 199c) gehalten zu werden.

Nach allen dem darf es uns nicht wundern, wenn wir in den Schriftdenkmalen, die er nach seinem Uebertritt zum Christenthum verfaßte, die christlichen Lehren im Sinne des Neuplatonismus aufgefaßt und behandelt finden. Hieher gehören neben den Homilien über Psalm 74 und über das Weihnachtsfest seine Hymnen, in welchen sich folgende Weltanschauung ausspricht:

Gott ist das aus sich selbst entsprungene Princip, der Vater und Lenker aller Dinge, der Ungezeugte, welcher ewigen Ruhms sich freuend über den erhabenen Gipfeln des Himmels unbewegt thront. Er ist die heilige Einheit der Einheiten, die erste Monas der Monaden, der die Einfachheiten der Höhe (ἁπλότητας ἀκροτήτων — die Personen der Trinität oder die Geister?) in sich trug und in überwesentlicher Geburt gebar (τεκοῦσα ὑπερουσίοις λοχείαις). Durch ihre zuerst geborne Gestalt (εἶδος) in unaussprechlicher Weise ausgegossen (χυθεῖσα) erhielt die Monas eine dreifaltige Kraft. Die überwesentliche Quelle wird durch die Schönheit der Kinder geschmückt, die vom Centrum ausgingen (Hymne I. 52—70).

Gott ist das Gut der Güter, Welt der Welten, die Idee der Ideen, unendliche Schönheit und Vater unaussprechlicher geistiger Welten (νοερῶν κόσμων; H. IV. 60—72; conf. H. III. 674—676). Gott ist die Wurzel des Gegenwärtigen, Vergangenen und Zukünftigen — alles dessen, was ist. Er ist Vater und Mutter, Mann und Frau, Stimme und Schweigen, die fruchtbare Natur der Natur, Centrum der Dinge, die Einheit der unsterblichen

Zahlen (Ideen?) und der urwesentlichen Könige (H. II. 60—72; conf. III. 144—159). Alles hängt von seinem Rathschluß ab (ib. 59). Er ist das Auge seiner selbst, der Erzeuger und das Leben der Aeonen, jenseits der Götter und Geister, in verschiedenes sich bewegend, Geister und Götter erzeugender Geist, das Princip der Principien. Er ist Intelligenz und Intelligirendes und Intelligibles zugleich und doch wiederum über dem Intelligiblen (*νοῦς καὶ νοερὸς καὶ τὸ νοητὸν καὶ πρὸ νοητοῦ*). Eins ist er und Alles, die Einheit Aller und das Eins vor Allem, der Saame des Alls, die Natur in den Intelligenzen (H. 160—185). Der göttliche Vater kann nicht mit dem Geiste erfaßt, nicht mit der Vernunft ausgedrückt werden, er ist der Geist des Geistes, die Seele der Seelen, die Natur der Naturen (H. IV. 227—233). Ja nicht einmal der Engel vermag in den göttlichen Glanz zu schauen (H. III. 122—125).

Gott ist der Gebärende und Geborne zugleich, der Erleuchtende und das Erleuchtete, der Erscheinende und der im eigenen Glanz Verborgene; Eins und Alles. Eins in sich selbst und Eins durch Alles (H. III. 191—202). Denn ausgegossen gebar Gott sich selbst in heimlicher Weise, er erzeugte den Sohn, die herrliche Weisheit, den Weltschöpfer. Nach weisem Rathschluß ergoß sich der Vater in den Sohn und dieser Rathschluß selbst erwuchs zu einer mittleren, unnennbaren Natur, die vor aller anderen Natur ist. Nicht darf man von ihr sagen, sie sei das Zweite nach dem Sohn noch das Dritte vom Ersten. Einheit als Dreiheit und Dreiheit als Einheit ist die Gottheit — aber diese geistige Theilung hebt die Ungetheiltheit nicht auf (H. III. 203—228; conf. IV. 116—122).

Der Sohn ist der Erstgeborne, der erste Lichtglanz (H. IV. 88—89), der unaussprechliche Rathschluß (*ἄῤῥητοι βουλαί* (H. V. 4) und das Wort des Vaters (H. IV. 134—135), der nach des Vaters Rath zugleich mit dem Vater erschien — immer ist er der Rath bei seinem Vater, immer erschien mit dem Vater geboren der zu Gebärende (H. III. 240—255). Immer bleibt der Sohn im Vater, wenn er auch von ihm ausgeht (H. III. 204—208). Er regiert die Welt und führt allen Dingen das Glück des Lebens zu, durch ihn genießt jede, auch die niedrigste Natur, die guten Gaben des Vaters (H. IV. 123—151).

Dem Sohn, der sein verborgener Saame ist, gab der Vater wie-

der zu gebären; er sollte der Ursprung der Welt werden und den Körpern Formen aus dem Intelligiblen zuführen (H. VI. 12—23). — Der heilige Geist (ἁγία πνοιά) ist das mittlere Princip; er ist ein fruchtbarer Wille (βουλὴ γόνιμος), das Centrum des Vaters und Sohnes. — So ist Gott Mutter, Schwester und Tochter zugleich, da er die verborgene Wurzel gebar, worin der Vater in den Sohn ausgegossen wurde und da diese Ausgießung selbst einen Saamen fand und als mittlere, als Gott aus Gott, aufstand (H. IV. 96—111). Eine Quelle, eine Wurzel, eine dreifach glänzende Form leuchtet, denn wo die Tiefe des Vaters ist, dort ist auch der herrliche Sohn, seine unendliche Geburt, die weltbildende Weisheit und strahlt auch der Einheit schaffende Strahl des hl. Geistes (H. II. 25—32).

Den trinitarischen Prozeß denkt Synesius offenbar als eine Emanation und ebenso den Hervorgang der Kreatur aus der Gottheit. „Alles, o Gott, sagt er, auch das Geistlose schöpft aus Deiner Kraft; ein Strom des Lebens fließt von Dir aus und wird durch unerfaßliche geistige Welten bis zur Erde getragen, wo den herabsteigenden Quell der Güter die geistige Form (νοερὸς μόρφη, der menschliche Geist?) der sichtbaren Welt aufnimmt“ (H. IV. 193—212).

Das erste Glied in der Reihe der Kreaturen sind die geistigen Welten, das letzte aber die äußerste Abschattung des göttlichen Lichtglanzes, die Materie, die in sich finster und dem Geiste feindlich ist, weil sie ihn mit Zauberkünsten umstrickt (H. III. 266—268; ib. 365—369; ib. 550—551; ib. 575—576; ib. 591; IV. 290, 298), und aus welcher die Dämonen hervorgehen (H. II. 52—54; III. 90; IV. 48—50; ib. 245—263; VI. 19), die auf die Seele einstürmen (H. III. 622—627) und sie versuchen (H. III. 540—544).

Synesius lehrt dann weiter den Abfall des Geistes in die Materie; es wird aber nicht recht klar, was er unter diesem Geist versteht. Das Wahrscheinlichste ist, daß er nach neuplatonischer Ansicht die Weltseele, die er zu den höhern geistigen Welten rechnet, theilweise zur Materie herabsinken läßt und aus diesem ihren Abfall die gegenwärtige Welt und die einzelnen persönlichen Geister, gleichsam als ihre Fragmente, entstehend denkt. Für eine solche Auffassung spricht wenigstens folgende Stelle:

Der unsterbliche Geist, der Sprößling göttlicher Eltern, fiel in

die Hyle und wälzt nun, ganz ihr eingegossen, die vielen Wölbungen des Himmels und bewahrt das Universum, in verschiedenen Formen getheilt gegenwärtig. Ein Theil desselben erwählte den Lauf der Sterne, ein anderer die Chöre der Engel, ein dritter nahm die schweren Fesseln der irdischen Gestalt an, trennte sich von den Erzeugern und trank dunkle Vergessenheit, in blinden Sorgen die trübe Erde anstaunend (I. 81—98).

Das erste Glied und die höchste Stufe der Welt, des in die Materie gefallenen Geistes, ist das Reich der Engel. Diese, welche kein Alter berührt, schauen theilweise in den ewigen Geist und pflücken aus ihm den Anfang der Schönheit, theils betrachten sie die Sphären des Sternenhimmels, beherrschen die Tiefen der Welt und tragen die himmlischen Formen auf den Stoff über (H. II. 45—51; conf. III. 281—292).

Um den göttlichen Geist wird in unermüdetem Lauf die Weltkugel gerollt. Ihre äußerste Peripherie von links nach rechts, die sieben innerhalb liegenden Sphären aber in der entgegengesetzten Richtung (H. II. 14—19; IV. 154—159). Alle Sterne haben Lenker (H. III. 33—34), Geister, welche Gott preisen (H. III. 274—280). Ruhig im Centrum der Weltkugel liegt unsere Erde (H. II. 7—9). Hier hat nun der menschliche Geist, der seinen Ursprung aus der intelligiblen Welt nahm (H. I. 78—80), aus dem Busen Gottes als ein himmlischer Tropfe auf die Erde sich ergoß (H. III. 713—717), den göttlichen Saamen in sich trägt und einen Funken des göttlichen Geistes in dem Abgrund der Materie verbirgt und durch das Medium der Seele mit ihr verbindet (H. III. 556—569), die Aufgabe gereinigt wieder zu seinem Quell zurückzukehren (H. V. 40—48). Dem verdunkelten Auge bleibt noch ein aufwärts leitender Strahl und wird Hilfe zu Theil, wenn der Geist vom Leben sich losreißend die heilige Straße aufwärts wandelt und der Versuchung des Stoffes sich entringt. Auf den Pfad des Geistes tretend schaut er Gottes lichten Abgrund und kommt dieser ihm hilfreich entgegen (H. I. 100—116); endlich mit dem Vater vereint wird er als Gott in Gott (θεὸς ἐν θεῷ) sich freuen (H. I. 134—135).

Da Synesius den göttlichen Sohn als den Erlöser der Welt preist (H. V. 17—19), der zu diesem Behufe Mensch wurde, die Pfor-

ten des Tartarus aufschloß und die Seelen befreiend durch die Sternenkreise in den höchsten Himmel zurückkehrte (conf. H. VII.—X.), so scheint er diese Erhebung und Befreiung des Geistes aus der Materie wenigstens zum Theil an die Unterstützung Christi zu knüpfen und erst darin, wie der spätere Neuplatonismus, der auch die Nothwendigkeit einer objectiven göttlichen Hilfe zur Erlösung des Menschengeschlechtes anerkannte, dem Christenthum näher zu kommen.[209]).

Der Bischof Nemesius von Emesa in Phönizien (wahrscheinlich zu Ende des 4. und am Anfang des 5. Jahrhunderts lebend) beweist sich als ein scharfsinniger Denker und großer Kenner der Philosophie. Seine Schrift über die Natur des Menschen gehört zu dem Besten, was sich hierüber in der patristischen Literatur findet. Er zeigt darin eine für seine Zeit seltene Kenntniß des menschlichen Körpers und geht auf die psychologischen Fragen ziemlich genau und umfassend ein. Mehr Philosoph als Theolog huldigt er in mancher Hinsicht neuplatonischen Anschauungen.[210])

Die Schöpfung erscheint ihm als ein großer Stufengang, wo Alles an einander hängt und miteinander verbunden ist. Es ist hier kein Sprung und keine Lücke, sondern alle Stufen werden durch Uebergangsgebilde vermittelt. So verbindet der Magnet, der das Eisen wie seine Nahrung anzieht, die leblose Natur mit der lebendigen; so machen die Zoophyten den Uebergang aus dem Pflanzen- und Thierreich, in welch' letzterem wieder Alles aneinander gränzt, bis endlich der Mensch auftritt, der das Band zwischen der sichtbaren und unsichtbaren Natur bildend auf der Grenze zwischen Sinnlichkeit und Vernunft steht. In ihm geht die ganze Schöpfung in Einheit zusammen, er ist Microcosmus und um seinetwillen ist alles Andere da. — Nemesius verfällt hierauf einer ganz äußerlichen Teleologie und ergeht sich in einer begeisterten Schilderung der menschlichen Vorzüge. „Dem Menschen sind Kunst

---

[209]) Ueber Synesius conf. Aem. Th. Clausen: De Synesio philosopho, Libyae Pentapoleos Metropolita comentatio. Hafniae, 1831; dann den Artikel Synesius von Krabinger im Freiburger Kirchenlexicon X. 594 - 602.

[210]) Die Schrift des Nemesius „de natura hominis" wird im Nachfolgenden nach der Ausgabe der biblioth. vet patr. Paris. 1624 vol. II. citirt.

und Wissenschaft und die sich darauf beziehenden Thätigkeiten eigenthümlich, und man erklärt ihn für ein vernünftig denkendes, sterbliches, für Vernunft und Wissenschaft empfängliches Thier — als Thier, weil er auch ein belebtes und empfindendes Wesen ist. In einem Zustand der Exstase und Bewußtlosigkeit über sich selbst hatte ihn Gott anfänglich geschaffen und ihm die Vorzüge der Begnadigung durch Buße und der Unsterblichkeit des Leibes verliehen. Damit er nicht vor seiner Vervollkommnung die eigene Natur und ihre Bedürfnisse kennen lerne und für den Körper Sorge tragend sein Seelenheil vernachlässige, verbot ihm Gott vom Baum der Erkenntniß zu essen; er gehorchte aber nicht, verlor darum seine Vervollkommnung und wurde ein Sklave des Körpers und seiner Bedürfnisse (1, 466—476).

Nach diesen allgemeinen Betrachtungen geht Nemesius auf eine nähere Untersuchung der Natur der Seele über. Im Streite mit den verschiedenen Meinungen der Philosophie entwickelte er seine eigenen Ansichten. Er läugnet, daß die Seele sich im Körper befinde, weil die Körper selbst flüchtig sind und eines zusammenhaltenden Bandes bedürfen, um sich nicht in ihren Atomen zu zerstreuen. Die Seele nimmt keinen Raum ein, sie ist unkörperlich, weil sie auch vom Immateriellen, wie von Kenntnissen 2c. ernährt wird. Sie kommt mit dem Körper gar nicht in Berührung; denn wäre dies der Fall, so würde sie ihm anliegen, wäre also nur neben ihm, und würde ihn nicht durchdringen. — Die Seele ist ferner keine bloße Harmonie des Leibes, dieser ist nur ihr Werkzeug, welcher sie, wenn er recht eingerichtet ist, in ihren Functionen unterstützt, widrigenfalls aber hindert. Die Seele sorgt für ihn durch Vernunft und reine Sitten. — Der Seele ist das Leben angeboren, dem Körper kommt es nur durch Mittheilung zu, von jener erhält dieser seine Bewegung; denn die Seele ist stets beweglich und kann nicht ruhen, weil die Ruhe für sie Tod wäre. — Die Seele ist auch nicht, wie Pythagoras annahm, eine sich bewegende Zahl, sie ist überhaupt keine Größe, sondern eine Substanz, welche ununterbrochen und stetig durch sich selbst bewegt immer ihrem Wesen nach dieselbe bleibt und nur ihre Eigenschaften ändert.

Das Bedenken, daß alles, was einen körperlichen und zeitlichen Ursprung hat, auch vergänglich und sterblich sein müsse, drängt Nemesius zur Präexistenzlehre. Moses, meint er, sagt in seiner Schö-

pfungsgeschichte nicht ausdrücklich, daß auch die durch die Vernunft erkennbaren Wesen entstanden seien; denn wenn Einer daraus, daß er die Seele nach der Bildung des Körpers eingepflanzt werden läßt, schließen wollte, daß sie erst nach dem Körper entstanden sei, so würde er irren, da Moses nicht sagt, daß die Seele erst damals erschaffen worden ist, als sie in einen Körper versetzt wurde; es verhält sich in der That anders. — Demnach verwirft er Generatianismus und Creatianismus, behauptet, daß die Seelen nicht jetzt erst entstehen und erklärt die Ansicht, daß die Welt, wenn einmal die Menschenzahl voll geworden ist, zu Grunde gehen werde, für unvernünftig, denn nur Kinder bauen Sandhaufen auf und werfen sie wieder ein. Hierauf bekämpft er die Annahme der Manichäer, daß es eine allgemeine Weltseele gebe, deren Theile wir sind; verwirft Platons Weltseele und bestreitet die Lehre von der Seelenwanderung, namentlich ihre Consequenz, daß vernünftige Seelen auch in Thierleiber eingehen. Er bemerkt hiebei, daß jede Thierspezies Alles in derselben Weise verrichte, eine ganze Art sich nach einem einzigen Naturtriebe bewege, während die Handlungen der Menschen unendlich mannigfaltig und verschieden sind, da die Vernunft etwas Freies und Eigenmächtiges ist.

Die Seele ist weder Körper noch auch das Accidenz eines andern Wesens, sondern offenbar eine immaterielle Substanz; denn wäre sie nur ein Accidenz — vielleicht ein Accidenz des Körpers — so würde sie entstehen und wieder aufhören, ohne daß ihre Grundlage verginge. Trennt sich aber die Seele, so geht auch der Körper zugleich zu Grund. Wenn nun die Seele weder Körper noch Eigenschaft noch Größe ꝛc. ist, so ist sie unsterblich. — Allein der Theolog Nemesius, nachdem er Platons Beweise für die Unsterblichkeit der Seele als unzureichend erklärt hat, bringt keine weiteren Argumente für dieselbe vor, sondern läßt sich an dem Zeugniß der hl. Schrift genügen. Für jene aber, welche die hl. Schriften der Christen nicht anerkennen, hält er den Erweis, daß die Seele nicht unter die vergänglichen Dinge gehöre, auch für die Unsterblichkeit genügend (de anima 2, 476—491).

Die Art und Weise, wie Seele und Körper miteinander verbunden sind, erklärt er für ein sehr schwieriges Problem. Nachdem er

sich gegen ihr blos äußerliches Nebeneinandersein, wie gegen ihre Vermischung, wobei jedes seine Eigenschaften verlieren würde, ausgesprochen hat, stimmt er zuletzt dem Ammonius bei, daß die Seele den Körper durchdringen könne, ohne sich selbst zu ändern. Sie bewahrt ihre Einheit und verwandelt das, worin sie ist, in ihr Leben, ohne von ihm verändert zu werden. Wie das Sonnenlicht zur Luft, so verhält sie sich zum Körper. So ist die Seele als ein unkörperliches, von keinem Ort beschränktes Wesen in jedem Theile des Körpers gegenwärtig, denn sie wird nicht von diesem gebunden, sondern bindet ihn; sie wohnt nicht in ihm, wie in einem Gefäße, sondern er wohnt in ihr; denn die Seele wohnt entweder im Uebersinnlichen oder, wenn sie sich bedenkt, in sich selbst. Die Seele befindet sich im Körper nicht wie in einem Ort, sondern wie in einem Zustand, nur durch Neigung und Thätigkeit ist sie in ihm anwesend; wie der Liebende von der Geliebten gefesselt wird, so fesselt er sie (de junctione corporis et animae 3, 491—495).

Sodann spricht Nemesius speziell vom Körper, als einer Zusammensetzung aus den vier Grundstoffen, welche er ganz nach Aristoteles bestimmt (c. 4—5; 495—502), nennt ihn ein Werkzeug der Seele, das selbst nach den Seelenkräften eingetheilt werde, da jede derselben ein eigenes Gebiet des Körpers zum Organ ihrer Thätigkeit erhielt, und erörtert dann die Seelenkräfte selbst, die er in Phantasie, Denkkraft und Erinnerungsvermögen eintheilt, wovon er die beiden letzteren als die höheren und herrschenden, die erste, die mit dem Empfindungsvermögen zusammenfällt, als die niedere und dienende bezeichnet. — Als die Organe der Einbildungskraft erscheinen ihm die körperlichen Sinne, die ruhend auf den innern Sinn, dem denkenden Geist, der die in ihm gemachten Eindrücke erkennt, in der Vierzahl entsprechend der Zahl der Elemente, sich verzweigen (4—6; 495—503). Weiter bespricht er die höheren Seelenkräfte: Vernunft und Gedächtniß (12—14, 510—514) und geht dann auf eine Betrachtung des vernunftlosen Theiles der Seele über, auf die begehrende und plastische Seele, deren Affecte und Eigenschaften er sehr umständlich aufzählt (16—28, 514—529).

Hierauf folgt eine ganz im Geiste des Aristoteles gehaltene Untersuchung über die Natur und Freiheit des Willens. Nemesius legt

seine Momente dar, kommt zu der Einsicht, daß mit der Vernunft schon die Freiheit des Willens gegeben sei, und vertheidigt endlich die letztere gegen den Fatalismus. Gott, sagt er, gehorcht keiner Nothwendigkeit und es ist darum unrecht, seinen Willen ihr dienen zu lassen, denn er selber ist der Urheber und Werkmeister der Nothwendigkeit. Statt eines blinden Fatums herrscht vielmehr eine auch für das Einzelne Sorge tragende Vorsehung, wie die physische und moralische Weltordnung unwiderleglich zeigt (c. 29—44, 529—560).

In die Schule der neuplatonischen Philosophie waren auch Aeneas von Gaza und Zacharias Scholasticus gegangen; beide aber vertraten gegen sie die christliche Lehre in verschiedenen Punkten. Der Erstere schrieb um 487 einen Dialog „Theophrastus", als dessen Hauptzweck die Bestreitung der Lehre von der Ewigkeit der Welt und Präexistenz der Seele, sowie der Erweis ihrer Unsterblichkeit und der Auferstehung des Leibes erscheint. — Auf den Einwurf, daß Gott bei der Annahme einer zeitlichen Schöpfung vorher als müssig gedacht werden müsse, erwidert er, daß Gott dadurch immer thätig war, daß er von Ewigkeit her das Wort, worin bereits die Welt idealiter enthalten war, erzeugte und den hl. Geist ausgehen ließ. — Er nimmt daher auch an, daß die Seele erst im Momente ihrer Verbindung mit dem Leibe von Gott geschaffen werde oder daß sie erst in demselben aus ihrer ewigen Idee in die Wirklichkeit übergehe. — Der Andere, welcher Bischof von Mitylene war und im sechsten Jahrhundert lebte, schrieb eine kleine Abhandlung gegen die Manichäer und einen Dialog „Ammonius", in welch letzterem er namentlich die Ewigkeit der Welt zu bestreiten unternimmt.[211]) Weit bedeutender und mehr genannt als diese beiden ist Johannes Philoponus aus Alexandrien, dessen Leben gleichfalls in das sechste Jahrhundert fällt. Er machte sich mit der alten Philosophie sehr genau bekannt, schrieb Commentare zu Aristoteles und handhabte mit großer Gewandtheit seine Begriffe. Indeß, so trübend auch in mancher Hinsicht sein Umgang mit der Philosophie auf seine Auffassung des christlichen Lehrbegriffes einwirkte, völlig abhängig von ihr wurde er nicht. So verwirft er die Behauptung von

---

[211]) conf. Die nähere Ausführung bei Ritter in a. W. VI. 484—500.

der Ewigkeit der Welt und benützt zu ihrer Widerlegung gerade die platonische Ideenlehre. Die Ideen sind die schöpferischen Gedanken Gottes und als solche ewig; sie enthalten die göttliche Vorsehung und sind die Urbilder aller weltlichen Existenzen. Ist aber dies richtig, so sind diese von ihnen abhängig, können mit ihnen nicht zugleich, sondern müssen als ihre Abbilder später sein. — Die Veränderlichkeit der Welt in ihren einzelnen Theilen erlaubt ihm den Schluß auf die Veränderlichkeit des Ganzen. Was aber veränderlich ist, ist nicht göttlich, und die Welt demnach von Gott verschieden, welcher durchaus unveränderlich ist und in den auch die Schöpfung der Welt keine Veränderung brachte, indem ihm durch sie, weil er sie ja in seinem Wissen schon von Ewigkeit her besaß, keine Vollkommenheit erwuchs und andererseits seine von Ewigkeit her vollendete Thätigkeit und Kraft durch diesen Act keine Steigerung erhielt. — Die Welt, welche an Gott ihre Ursache hat, ist schon als Wirkung von diesem verschieden und kann daher nicht ewig sein. — Während Johannes Philoponus in diesem Punkte die alte Philosophie bekämpft, verfällt er in anderer Beziehung wieder ihrem Einfluße. In der Psychologie nimmt er zwar mit Aristoteles nicht an, daß die Seele eine bloße Form sei, sondern bezeichnet sie als Substanz, die als solche auf sich selbst ruhen könne, aber er eignet die Substantialität nicht nur der vernünftigen, sondern auch der Pflanzen- und Thierseele zu und behauptet daher, da nach Aristoteles auch die beiden letzteren im Menschen sich finden, daß in diesem in der That drei Seelen vorhanden sind, die nur deßhalb als eine erscheinen, weil sie immer zusammenwirken, indem die vernünftige Seele die beiden anderen als ihre Werkzeuge gebraucht, als wie der Geist den Körper. Allen dreien wird die Unsterblichkeit zugeschrieben, aber wenn die vernünftige Seele getrennt vom Leibe nach dem Tode fortleben kann, so vermag die thierische nur in einem feineren Körper fortzudauern. — Mit der Kirche nimmt Johannes eine Wiederbekleidung der vernünftigen Seele mit dem Leibe an, aber dieser ist nicht der alte ehemalige, welcher als natürlicher vergehen mußte und nicht wiederhergestellt werden kann, sondern ein von Gott neugeschaffener. Strenggenommen verwirft er also die Lehre von der Auferstehung des Leibes, weil er nur die Wiederbekleidung der Seele mit einem neu geschaffenen Körper gelten läßt. — In der Trinitätslehre führte ihn

der Einfluß des Aristoteles zum Tritheismus. Mit ihm behauptet er nämlich, daß nur die Individuen wahrhaft substantial sind, das Allgemeine oder die Gattung hingegen in ihnen seine Wirklichkeit habe. So seien demnach in der Trinität auch nur die drei Personen das Substantiale und Wirkliche, die Einheit aber oder die eine göttliche Natur sei nur ihr Gattungsbegriff, worin sie mit Abstraction von ihren Eigenthümlichkeiten zusammengefaßt würden. — Auf solche Weise wird eine Mehrheit, nämlich eine Dreiheit von Göttern gelehrt, da sie ihre Einheit nicht in einem realen Bande, in einer realen Natur, sondern nur in dem gemeinsamen Gattungsbegriffe haben.[212])

In den angeblichen Schriften des Areopagiten Dionysius, die aus dem 5. oder 6. Jahrhundert zu stammen scheinen, begegnet uns gleichfalls eine Verschmelzung neuplatonischer Ideen mit dem Christenthum, wobei aber das letztere entschieden überwiegt. Es ist nicht unwahrscheinlich, daß darin ein in der Schule des Proclus gebildeter Christ den Zweck verfolgte, die kirchlichen Spaltungen seiner Zeit auf Grundlage einer nach seiner Ansicht höheren Auffassung und Darstellung des Christenthums zu versöhnen und, weil er sich von diesem Unternehmen weit eher einen günstigen Erfolg erwarten konnte, wenn er seine Arbeit aus dem apostolischen Zeitalter datirte und von einer in der Kirche selbst verehrten und gefeierten Persönlichkeit ausgehen ließ, dieselbe auf den Apostelschüler Dionysius zurückführte.[213]) Es wäre aber auch sehr möglich, daß dem Verfasser dieser Schriften eine solche irenische Tendenz ganz ferne lag und er in ihnen überhaupt nur eine philosophische Construction des Christenthums und der christlichen Kirche liefern wollte, zu welcher er sich des neuplatonischen Systems, für das er Sympathie besaß und welches er mit dem Christenthum sich nahe berührend denken mochte, als eines Hilfsmittels

---

212) Nach Ritter i. a. W. VI. 500—515; über den Tritheismus des J. Ph. vergleiche Meier: Die Lehre von der Trinität. I. 194 ff. und Baur: Die christliche Lehre von Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes. II. 13—28.

213) conf. Engelhardt: Die angeblichen Schriften des Areopagiten Dionysius I. 212—215. Nach dieser Bearbeitung wird im Nachfolgenden citirt.

bediente. Daß er aber die Autorschaft des Dionysius, des ersten Bischofs von Athen, fingirte, erklärt sich ganz einfach daraus, daß er sein Werk nach der Manier der Gnostiker mit dem Nimbus einer von den Apostelzeiten her überlieferten Geheimlehre umgeben und dafür die Aufmerksamkeit der christlichen Welt erregen wollte.

Wenn wir den Citaten in den uns überlieferten Schriften des falschen Dionysius trauen dürfen, so sind dieselben nicht vollständig auf uns gekommen; es muß ein Buch über die göttlichen Hymnen (de cael. hierarch. VII. 3), über die Gerechtigkeit des göttlichen Strafgerichts (de div. nom. III. 35), über die symbolische Theologie (ib. XIII. 4; de myst. theol. III.), über Geistiges und Sinnliches (de eccles. hier. I. 2) und eine Sammlung theologischer Erörterungen (de div. nom XI. 5; de theol. myst. III.) verloren gegangen sein. Die erhaltenen Schriften, nach ihrem inneren Zusammenhange geordnet, sind folgende: I. de mystica theologia — wo über die Art und Weise der göttlichen Erkenntniß gesprochen wird. Dieses Buch ist offenbar nur ein Fragment. II. de divinis nominibus — worin die Namen, womit die heiligen Schriften Gott benennen, erklärt werden sollen. Es wird aber hier so ziemlich die ganze Weltanschauung des Verfassers skizzirt, über das göttliche Wesen, die Welt und das Verhältniß beider zu einander gesprochen. — III. de caelesti hierarchia — worin das jenseitige Geisterreich, das System und die Stufenordnung der englischen Welt dargestellt wird. IV. de ecclesiastica hierarchia — wo von der Abbildung und Fortsetzung jener himmlischen Ordnungen in der irdischen Kirche, ihrer Einrichtung und Liturgie die Rede ist. Dazu kommt endlich noch V. eine Sammlung von 10 Briefen, worin verschiedene Punkte aus der Theologie und Mystik erörtert werden.

Auch der Areopagite unterscheidet zwischen einer exoterischen und esoterischen, einer blos symbolischen und einer das Wesen selbst ergreifenden Theologie. — „Die heilige Ueberlieferung ist eine zweifache, eine unaussprechliche und mystische und eine offenbare, erkennbare und symbolische. Die ganze Schöpfung ist nur eine Verhüllung und ein Symbol der Gottheit (ep. IX. ad Tit. 2). — Die veränderlichen Gestalten, unter denen uns die Engel geschildert werden, sind Symbole (de cael. hier. II. 2). Ebenso ist die irdische Hierarchie

an Symbole gebunden, die sich eben für unsere Stellung schicken (de eccles. hier. II. 4, 5). Von den Symbolen aber sollen wir uns losmachen und die Geheimnisse nackt und rein, wie sie sind, schauen. Diese offenbaren Zeichen sind nur Hüllen der unaussprechlichen, der Menge umfaßlichen Kenntniß (ep. IX. ad Tit. 1). Darum sollen wir nicht an den Buchstaben der hl. Schrift kleben, sondern in ihren Sinn eindringen (de div. n. IV. 11).

Nicht nach dem Maaßstab menschlicher Vernunft dürfen wir die Gottheit beurtheilen. Man muß immer sich daran erinnern, daß zwar unser Geist die Kraft des geistigen Denkens habe, wodurch er das Intellectuelle einsieht, daß aber jene Einigung, wodurch der Geist in Verbindung mit dem Göttlichen steht, seine Natur bei weitem übertreffe. Nicht auf unsere Weise, sondern nur mit der Hilfe des Göttlichen muß das Göttliche eingesehen werden — wir müssen ganz aus uns herausgehen und ganz Gottes werden, denn es ist besser Gottes zu sein als unser (ib. VII. 1). Wenn du mystische Anschauungen gewinnen willst, so verlaß die sinnlichen Wahrnehmungen, die Wirksamkeit des Geistes, alles Sinnliche und Intelligible, alles Nichtseiende und Seiende und erhebe dich ohne Hilfe gewöhnlicher Kenntniß zur Einigung mit dem, der über aller Wahrheit und Erkenntniß ist. Denn dadurch, daß du dich von dir selbst und allen andern auf unfaßliche und absolute Weise rein absonderst, wirst du zu dem Strahl des göttlichen Dunkels aufgeführt werden (myst. theol. I. 1).

Die höchste Erkenntniß ist diejenige, wo alle Begriffe der Kenntnisse ausgeschlossen werden und man in das durchaus Unfaßliche und Unsichtbare gelangt, ganz über Alles erhaben; und wo man keines Eigenthum weder seiner selbst noch eines andern, aber vollkommen mit dem Unerkennbaren durch das Aufhören aller erkennenden Wirksamkeit seinem bessern Theile nach vereinigt, indem man nichts erkennt, über den Geist hinaus erkennt (ib. I. 3; conf. de div. n. II. 7). Wir einigen uns mit der Gottheit in einer Einigung, die höher ist, als alle Kraft und Wirksamkeit unseres Verstandes und unserer Vernunft. — Ueber alle Vernunft liegt die Gottheit, nur aus Gnade läßt sie sich erkennen in übernatürlicher Wissenschaft. Nicht zu begreifen, nicht auszusprechen ist sie, nur, was die hl. Schrift sagt,

darf von ihr ausgesprochen werden (de div. n. I. 1). — Gott ist unsichtbar durch die Ueberfülle des Lichts — wer Gott erkennt, befindet sich in Finsterniß (ep. V. ad Dorotheum). Gottes über Alles hinausliegende Finsterniß ist jedem Licht verborgen und verhüllt jede Erkenntniß. Und wenn Jemand, welcher Gott sieht, erkennt und versteht, was er sieht, so hat er ihn selbst nicht gesehen, sondern etwas von seinem Seienden, das da erkannt werden kann (ep. I. ad Cajum.). — Nur mit Gebet und reinem unbefleckten Geiste können wir Gott nahen (de div. n. III. 1).

Wir erkennen Gott als die Ordnung alles Seienden, die sein Abbild trägt, indem wir zu jenem über Alles Erhabenen aufsteigen, in der Wegnahme von Allem, in der Erhebung über Alles, in der Ursache von Allem (ib. VII. 3).

In der Gottheit, als der Ursache von Allem, muß man alles setzen, was in dem Seienden immer gesetzt und als Eigenschaft demselben beigelegt wird; dann aber alles dieß wieder im eigentlichen Sinn verneinen, weil Gott über Alles erhaben ist. Man glaube aber nicht, daß die Verneinungen den Bejahungen widersprechen, sondern man halte nur daran fest, daß Gott hoch über beiden steht (myst. theol. I. 2); denn die Negation von Eigenschaften drückt bei höheren Wesen nicht ihren Mangel, sondern nur ihre Erhabenheit darüber aus. Die unpassende Bezeichnung reizt uns zum Zweifel und führt uns so zur Wahrheit (de coel. hier. II. 4—5). Und ferners besteht keine genaue Aehnlichkeit zwischen der Ursache und ihrer Wirkung; denn die letztere nimmt zwar nach Möglichkeit die Bilder der Ursachen auf, die Ursachen selbst aber sind außer dem durch sie Gewirkten und über dasselbe erhaben. Wollte daher Einer sagen: das Urleben lebe und das Urlicht werde erleuchtet, so würde er nicht richtig sprechen, wenn er nicht etwa auf eine andere Weise meinte, daß in der Ursache in einem höheren Sinn und wesenhaft vorausbesteht, was in dem Gewirkten ist (de div. n. II. 8). Durchaus nichts Sinnlich-Wahrnehmbares paßt auf Gott — nichts Leb-, Verstand- und Geistloses, nicht Körper, Qualität, Quantität u. s. w. (de myst. theol. IV), aber auch nicht Seele noch Geist, nicht Verstand noch Phantasie, nicht Zahl und Ordnung u. s. w., sondern

über jeder Bejahung und Verneinung ist er (ib. V). Namenlosigkeit und Allnamigkeit paßt auf ihn (ib. I. 7).

Demnach haben wir alle folgenden positiven Prädicate der Gottheit nicht im eigentlichen Sinne zu nehmen, sondern sie dienen uns nur als Mittel, um uns das Göttliche wenigstens in einiger Weise näher zu bringen; stets haben wir uns der Supereminenz und Uebernatur Gottes zu erinnern, um nicht zu wähnen, in einem Begriffe schon ihr Wesen zu besitzen.

Gott ist das Seiende — nicht auf irgend eine Weise, sondern überhaupt und unbegrenzt, und sich selbst als Sein zusammenfassend und vorausfassend (de div. n. V. 4). Gott ist nicht ein Raum, so daß er von irgend etwas entfernt sein könnte oder von Einem in's Andere sich bewegte — und wenn man sagt, er sei über allen Seienden, so reicht auch das noch nicht an seine Unendlichkeit, die über Allem ist und Alles umfaßt (ib. III. 1). Einfach und unbegränzt hat er alles Seiende in sich (ib. I. 7). Als Grund des Seins ist er selbst nicht, sondern ragt über alles Sein hinaus (ib. I, 1). Gott ist Anfang und Ende des Seienden, über allen Gegensatz, über jede Grenze und Unbegrenztheit erhaben. Er hat alles Seiende voraus und macht es bestehen, er ist Allem gegenwärtig, geht in Alles heraus und bleibt doch in sich selber. Er ist Ruhe und Bewegung, er ist ohne Anfang, Mitte und Ende. Nichts von dem ewig Seienden oder zeitlich Bestehenden kommt ganz mit ihm überein, sondern er ist weit erhaben über alle Zeit und Ewigkeit und über Alles in Zeit und Ewigkeit; weil er die Ewigkeit an sich und alles Seiende ist und das Maaß des Seienden und das durch ihn und von ihm Gemessene (ib. V. 10). Alles ist von Gott und in Gott. Er der Ueberseiende ließ zuerst das Sein entstehen (ib. V. 5). Wie die Monas alle Zahlen, das Centrum aller Radien, so hält das Ursein alle Principien des Seienden in sich (ib. V. 6). Allen Seienden gibt die überwesentliche Gottheit das Sein — jedes hat nach seiner Eigenthümlichkeit mit ihr Gemeinschaft. Das blos leblos Seiende hat Theil an ihrem Sein, das Lebende an ihrer belebenden Kraft, das Verstand und Geist begabte an ihrem Verstand und Geist (de coel. hier. IV. 1). — Als die Ursache von Allem ist Gott Alles; er faßt in sich alle Anfänge, alle Grenzen, alles Seiende zusammen

und besitzt es voraus. Und über Allem ist er, indem er vor Allem überwesentlich ist. Alle Vorbilder des Seienden hat er in sich bestehen durch eine überwesentliche Einigung, weil er durch den Ausgang aus der Wesenheit Wesenheiten in's Dasein bringt. Vorbilder aber nennen wir die in Gott einig vorausbestehenden wesenschaffenden Verhältnisse des Seienden, welche die hl. Lehre Vorbestimmungen (προορισμούς) nennt; auch göttlichen und guten Willen, welcher das Seiende bestimmt und schafft, nach welchen der Ueberwesentliche alles Seiende vorherbestimmt und in's Dasein geführt hat (ib. V. 8). — An diese Bestimmungen schließt sich unmittelbar das Prädicat der göttlichen Allwissenheit. — Deßhalb, weil Gott eingestaltig alle Ursachen in sich vorausnahm, wird er in der Schrift Verstand genannt (de div. n. VII. 4). Gott faßt Alles, bevor es wurde, in eigenthümlichster mit nichts zu vergleichenden Kenntniß, indem er als Ursache von Allem die Kenntniß von Allem vorausnahm. Alles kennt er, weil von seinem Grunde aus, von innen heraus. Nicht aus dem Seienden lernt er erst das Seiende erkennen, sondern aus und in sich selbst. Nicht auf jedes einzeln achtend, weiß er in einer Zusammenfassung des Grundes Alles. Gott hat nicht eine eigene Erkenntniß seiner selbst und eine andere, die insgemein das Seiende umfaßt; denn sich selbst kennend wird die allgemeine Ursache das, was von ihr kommt und dessen Ursache sie ist, kaum nicht wissen können. Mit diesem Wissen also kennt Gott das Seiende, nicht mit dem Wissen des Seienden, sondern mit dem Wissen seiner selbst (ib. VII. 2). Gott ist die vollkommene Vorsehung, die sich auf Alles erstreckt (ep. IX. 3 ad Titum), die Urweisheit, die alle Weisheit in's Dasein führt (de div. n. VII. 1).

Gott ist Kraft (ib. VIII. 1) und aller Kraft Urheber, die Urkraft und noch weit darüber hinaus (ib. VIII. 2). Alles hat die Kraft von ihm und alles, was ist, ist Kraft (ib. VIII. 3. 4. 5). Er ist allmächtig — nur sich selbst verläugnen kann er nicht, weil dies nicht Macht, sondern Ohnmacht wäre (ib. VIII. 6; ib. X. 1). — Wenn Gott klein, groß, ähnlich, unähnlich, Ruhe und Bewegung genannt wird (ib. IX. 1), so hat dieß folgenden Sinn: Ueberschwenglich groß ist Gott, weil er gränzenlos alle Größe übersteigt und alle Größe von ihm ist (ib. IX. 2); klein, weil er jeder Masse und Ent-

fernung sich entzieht und ohne Hinderniß in und durch Alles geht, da das Kleine aller Dinge ursächliches Element ist und nicht nach Quantität noch nach Qualität bestimmt unfaßbar, unendlich, unbegränzt, alles umfassend, selbst unumfaßt ist (ib. IX. 3). Aehnlich, weil er sich beständig und ungetheilt ähnlich bleibt; dann aber, weil Alles Gott ähnlich ist, während er doch selbst wieder mit Nichts zusammengestellt und deßhalb auch wieder richtig unähnlich genannt werden kann. (ib. IX. 6—7). Wenn von einem göttlichen Stand oder Sitz gesprochen wird, so heißt dieß, daß Gott in sich selber bleibt und in unbewegter Identität fest und unwandelbar ist (ib. IX. 8); wenn von göttlicher Bewegung, daß Gott Alles zur Wesenheit bringt, Alles erhält und besorgt, daß er Allen gegenwärtig ist in umfaßlicher Umfassung und durch seine vorsorglichen Ausflüße und Wirksamkeiten auf Alles (ib. IX. 9).

Gott ist ferners ewig, ungeworden, urvollendet, urvollkommen, alle Gegensätze in sich tragend (ib. IX. 4; XIII. 1). Weil er den einheimischen Krieg des Alls zur Vereinung führt, ist er der Friede, welchem die getheilte Menge zustrebt (ib. XI. 1), das Band der Welt (ib. XI. 2). Die Vereinigung aller Dinge in ihm zieht aber nicht die Vernichtung ihrer Eigenthümlichkeit nach sich, denn Gott gewährt ihnen als Friede die Existenz (ib. XI. 3. 4). — Er ist der Alte der Tage, weil er aller Dinge Ewigkeit und Zeit ist, zugleich aber vor den Tagen, vor der Ewigkeit und Zeit besteht. — Zeit, Tag, Zeitabschnitt und Ewigkeit muß man überhaupt gottgemäß von Gott gebrauchen, welcher in aller Bewegung unwandelbar und unbewegt und im ewigen Bewegtsein immer in sich selber bleibt, welcher Ursache der Ewigkeit, Zeiten und Tage ist (ib. X. 2). Gott ist die höchste Schönheit, die Urschönheit, darum strebt alles wieder nach ihm und verbindet sich in ihm (ib. IV. 6. 10).

Endlich aber erhebt sich der Areopagite auch zu ethischen Prädicationen, indem er Gott die Güte nennt, weil er allen Seienden seine Güte mittheilt, als wie die Sonne ihre Strahlen aussendet (ib. IV. 1); er nennt ihn gerecht, weil er Alles auf's Gerechteste ordnet (ib. VIII. 7). Die göttliche Gerechtigkeit ist das Heil und die Allerhalterin. Dieses Heil erlöset Alles von dem Abfall von dem ihm eigenthümlichen Guten. Deßhalb nennen die hl. Schriftsteller dies

Heil (σωτηρία) auch Erlösung, insoferne es nicht zugibt, daß das wirklich Seiende in das Nichtsein sinke, als auch erlöset, wenn etwas nach dem Fehlerhaften und Ungeordneten hin wankte und eine Verringerung der ihm eigenthümlichen Güter und Vollkommenheit erlitte (ib. VIII. 9). Er nennt ferner Gott den Heiligen und unbefleckt Reinen (ib. XII. 2) und die Liebe. Diese, welche in dem Seienden Gutes wirkt, besteht in dem Guten überschwenglich voraus und duldet nicht, daß es ohne Hervorbringung in sich bliebe, sondern erregt ihn, daß er wirkt in seiner überschwenglichen allschaffenden Kraft (ib. IV. 10; conf. ib. IV. 4).

Mit dieser letzteren Prädication überwindet der Verfasser den Naturalismus in der neuplatonischen Theologie; er ist nicht mehr genöthigt, die Welt als eine naturnothwendige Emanation aus der Gottheit, als ein gleichsam mit ihrem Begriff gesetztes Prädicat zu begreifen, sondern kann ihre Schöpfung als freie That denken. — Darum spricht er denn auch aus, daß die Welt für Gott nicht unumgänglich nothwendig sei, daß Gott auch ohne die Welt Gott sein könne.

Eins heißt Gott, sagt er, weil er alles einig ist nach der Ueberschwenglichkeit der inneren Einheit und aller Dinge Ursache das Eine ist, ohne doch aus sich herauszugehen. Es gibt kein Seiendes, das nicht am Einen theilnehme, jedes Seiende ist eins. Ohne das Eine kann keine Vielheit sein, wohl aber ohne die Vielheit das Eine; wie auch die Monas ist vor aller Vielzahl (de div. n. XIII. 2).

Alle diese Bezeichnungen, womit er versucht hat, die Gottheit dem Bewußtsein näher zu bringen, hebt er, um ihre unendliche Erhabenheit nicht zu schmälern, schließlich wieder auf.

Keine Monas oder Trias, keine Zahl, keine Einheit, keine Erzeugung, kein Seiendes oder vom Seienden Gekanntes erklärt die über allen Verstand und Geist erhabene Heimlichkeit der überwesentlichen, übererhabenen Uebergottheit. Sie hat keinen Namen, keinen Begriff, sondern im Unzugänglichen ist sie über Alles hinaus. Und nicht einmal den Namen der Güte geben wir ihr, als ob er für sie paßte, sondern in der Sehnsucht von jener unaussprechlichen Natur etwas einzusehen, weihen wir ihr zuerst die heiligsten, ehrwürdigsten Namen und stimmen damit vielleicht mit den heiligen Schriften überein, bleiben aber weit unter der Wahrheit des Gegenstandes. Deßhalb haben

wir auch den Weg der Negation vorgezogen, der die Seele von dem ihr Verwandten wegrückt, sie durch alle göttlichen Intelligenzen hindurchführt, über welchen dann der über allem Begriff und alle Erkenntniß erhabene Gott steht (ib. XIII. 3). —

Die Dunkelheit und Unbegreiflichkeit, mit welcher der Areopagite die Gottheit umgibt, legt es ihm auch nahe, die Trinitätslehre nur vorübergehend anzudeuten, ohne in eine nähere Besprechung derselben einzugehen: Der Vater, sagt er, ist der Urquell der Gottheit, Jesus und der Geist aber der Urgottheit, wenn man so sagen darf, Sproßen vom göttlichen Wuchse, Blüthen und überwesentliche Lichter. So haben wir aus der heiligen Schrift gelernt; wie aber dies sich verhalte, das ist weder möglich auszusprechen, noch sich vorzustellen (ib. II. 7).

Die Weltentstehung scheint er zum Theil in der Weise des Empedocles gedacht zu haben, so nämlich, daß die Gottheit darin den Sphäros der Weltpotenz oder Weltidee, der zu ihrem Wesen gehört, differenzirt, aber über dieser Differenz als ewige Einheit, als wandellose Gottheit stehen bleibt; denn dies dürfte ungefähr der Sinn der folgenden, etwas verworrnen Stelle sein: Allen Seienden schenkend und sie überströmend mit der Theilnahme an dem gesammten Guten wird die Gottheit einigst geschieden, in Einheit erfüllt und vermannigfacht, indem sie nicht aus dem Einen herausgeht. Denn da Gott überwesentlich weset, das Sein aber den Seienden schenkt und die gesammten Wesenheiten in's Dasein führt, so sagt man, jenes wesende Eine vermannigfache sich dadurch, daß es die vielen Seienden in's Dasein führt, indem es doch nichts geringer bleibt als jenes, eines in der Füllung und im Ausfluß, innig und voll in der Scheidung, weil es über allen Seienden überwesentlich steht, sowohl dadurch, daß es das Ganze auf einige Weise in's Dasein führt, als durch den unverminderten Ausguß ihrer unverringerten Gaben. Denn da es ein Eines ist und jedem Theile und dem Ganzen und dem Einen und der Menge das Eine mittheilt, so ist es auch so ein überwesentlich Eines, daß es weder ein Theil der Menge ist noch ein Ganzes aus Theilen. Denn nicht auf diese Weise ist es ein Eines und hat am Einem Theil und hat das Eine, sondern ferne von diesem ist es ein Eines, über dem Einen, den Seienden ein Eines, eine theillose Menge, ein unerfülltes Uebervolles, jedes Eine und jede Menge

in's Dasein bringend, vollendend, zusammenhaltend. Wiederum, indem durch seine Göttlichung, die jeden nach Kräften gottähnlichet, viele Götter entstehen, scheint sie auch zu sein und wird genannt des einen Gottes Scheidung und Vervielfältigung, nichts desto weniger aber bleibt sie der Urgott und Uebergott, überwesentlich der Eine Gott, untheilbar in dem Getheilten, in sich selbst einig, in Beziehung auf die Vielen unvermischt und unerfüllt (ib. II. 11).

Im gewordenen Sein wird folgende Stufenordnung angenommen: das allgemeinste und unmittelbarste ist das Sein, hierauf folgt das Leben, dann das Sinnlich-Empfindende, dann das Verstandbegabte und endlich die Geister (νόες), welche um Gott sind. Hier hat jede folgende Stufe die vorhergehende in sich und ist darum, weil mit mehr Gaben beschenkt, auch vorzüglicher (ib. V. 3).

So ist denn die höchste Sproße in der Wesenleiter das Reich der Geister, weil sie über allen anderen Seienden sind und über den anderen Lebenden leben und denken und erkennen, über allen Verstand und alle sinnliche Empfindung und mehr als alles Seiende nach dem Schönen und Guten streben und Theil daran haben (ib.).

Die intelligiblen Wesenheiten — die Götter und Göttersöhne (ib. I. 8), haben ein wandelloses und unsterbliches Leben, sie formen sich nach Gott, denken überweltlich als Geister und werden in ihre eigensten Art von den Begriffen des Seienden erleuchtet (ib. IV. 1). — Am höheren Geiste ist Dreierlei zu unterscheiden: Wesenheit (οὐσία), Kraft (δύναμις) und Wirksamkeit (ἐνέργεια) (ib. IX. 2). Ihre zahllose Menge (ib. XIV.) kann unter dem Namen der Engel zusammengefaßt werden, weil auch die höheren Geister die Kräfte dieser in sich tragen und darum so genannt werden können (ib. V. 1).

Der Areopagite verbreitet sich sehr eingehend über die höheren Geister und ihr Reich: Die Engelwelt besteht in einer dreifachen Abstufung, auf jeder Stufe befindet sich aber wieder ein Ternar von Geistern. Das ganze System der Engel, wo jede höhere Stufe auf die tiefere erleuchtend und erhebend hinabwirkt, nennt er die himmlische Hierarchie und definirt diese im Allgemeinen als eine heilige Ordnung und Wissenschaft, eine dem Gottgestaltigen soviel möglich angeähnlichte Wirksamkeit, welche durch von Gott ihr eingegebene Erleuchtungen in bestimmtem Maaße und Verhältnisse zur Nachahmung

Gottes aufgeführt wird (de coel. hier. III. 1; conf. VII. 2). Ihr Ziel ist die möglichste Aehnlichung und Einigung mit Gott und ihre Ordnung besteht darin, daß die einen reinigen und erleuchten, die andern gereinigt und erleuchtet werden (ib. III. 2; VIII. 2; IX. 1; X. 1). Nicht nur für höhere und niedrigere Geister, sondern auch für die einander gleichen ist von dem Urgrund aller Ordnung, der über Alles erhaben ist, das Gesetz aufgestellt, daß in jeder Hierarchie höhere und mittlere und letzte Ordnungen und Kräfte seien und daß die göttlicheren Geweiheten Leiter der Niedrigeren wären zur göttlichen Nähe und Erleuchtung und Gemeinschaft (ib. IV. 3; IX. 2).

Wieviel nun solche Ordnungen der überhimmlischen Wesenheiten sind, wie sie beschaffen und wie ihre Hierarchien geweiht werden, weiß nur Gott genau (ib. VI. 1). Nach den Aussagen der hl. Gläubigen sind es aber drei triadische Ordnungen, wovon die erste am nächsten der Gottheit steht (ib. VI. 2), sie in höchster Weise nachahmt und unmittelbar zu ihr aufstrebt (ib. VII. 2), von Gott selbst ihre Erleuchtung empfängt und die niedrigen Ordnungen unterrichtet (ib. VI. 3). In dieser Erleuchtung aber erscheint ihr Gott auch nicht an sich, sondern nur durch hl. Gesichter, Theophanien (ib. IV. 3).

Diese drei triadischen Ordnungen heißen: a) Throne, Seraphim, Cherubim, b) Gewalten, Herrschaften, Mächte, c) Engel, Erzengel, Fürstenthümer (ib. VI. 2)[214]). — Jede höhere Ordnung hat die Eigenschaften der unteren in sich, aber nicht umgekehrt diese die Vollkommenheiten jener (ib. XI. 2).

Nach den Engeln folgen die Menschenseelen, die gleichfalls geistig sind und wesentliches Leben, unzerstörbares Sein besitzen und durch die Engel zum göttlichen Urquell aufstreben können (de div. n. IV. 2); denn wie die tieferen Engelordnungen von den höheren belehrt werden, so erleuchten sie wieder die Menschen (ib. XIII. 2). — Ueber allen Völker standen, wie über Israel, erleuchtende Engel, aber die Völker gaben sich ihrem Einfluße nicht hin (ib. IX. 3). Jeder Mensch hat ein Organ für ihre Ordnungen (ib. X. 3) und wenn die Heiden,

---

[214]) Die nähere Erklärung dieser Benennungen: de caelest. hier. VII. 1; VIII. 1; IX. 1.

die heilige Hierarchie nicht erkannten, so ist das ihre Schuld, weil der Mensch frei ist (ib. IX. 3). Nach der himmlischen Hierarchie trug die Gottheit ihre höchsten Gaben auf die Menschen über und schenkte ihnen zunächst die gesetzliche Hierarchie, indem sie durch dieselbe die dunklen Bilder des Wahren in Abbildern, welche weit von den Urbildern entfernt sind, in unklaren Räthseln und undeutlichen Vorbildern, in denen die Anschauung verhüllt war, das ihnen angemessene Licht, unschädlich für schwache Sehkräfte, einstrahlen ließ. Die Weihe dieser Hierarchie nach dem Gesetze ist die Aufführung zum geistigen Gottesdienste und die Führer zu demselben sind diejenigen, welche von Moses selbst, dem ersten Mysten und Lehrer der Hierarchen, nach dem Gesetze weihend in jene hl. Stiftshütte eingeführt wurden.

Die vollkommene irdische Hierarchie, die Erfüllung und das Ende jener, sowie die Vermittlerin mit der himmlischen, ist die gegenwärtige, christliche (de eccles. hier. V. 2), deren Ziel die Vereinigung mit Gott durch das Mittel der Liebe (ib. II. a. 1), das Heil und die Vergöttlichung der Menschen ist (ib. I. 3, 4).

Die Stiftung der kirchlichen Hierarchie, oder vielmehr, um den Sinn des Areopagiten besser zu treffen, die Entwicklung der gesetzlichen Hierarchie zur kirchlichen denkt er sich an die Menschwerdung des göttlichen Sohnes und sein irdisches Wirken, gebunden. Durch Jesus das allerleuchtende Licht haben wir den Zugang zum Vater (de coel. h. I. 2). — Auch über die Christologie geht er mit wenigen Bemerkungen hinweg; denn Christus ist, wie er sagt, auch nach oder in der Erscheinung noch verborgen und sein Geheimniß wird nicht begriffen oder ausgesprochen (ep. III. ad Cajum); die Incarnation ist selbst den obersten Engeln unbegreiflich (de div. n. II. 9).

Christus führt Alles zum Sein und will, daß Alles ewig ihm ähnlich werde und Jeglicher nach seinem Vermögen mit ihm Gemeinschaft habe; deßhalb geht er jenen, die sich von ihm entfernen, liebend nach (ep. VIII. ad Demoph.). Jesus war nicht blos scheinbar Mensch, sondern er war aus den Menschen und doch über die Menschen erhaben und weit über sie hinaus. Das Göttliche wirkte er nicht als Gott und das Menschliche nicht als Mensch, sondern er hat uns des menschgewordenen Gottes neue gottmenschliche Wirksamkeit dargestellt

(ep. IV.). Insofern Jesus Mensch war, wurde er auch von den Engeln, die das Geheimniß seiner Incarnation zuerst erfuhren, belehrt (de coel. hier. IV. 4).

Die kirchliche Hierarchie, als ein Abbild der himmlischen (ib. I. 3), besteht gleichfalls aus zwei sich übereinander erhebenden Rangordnungen, von denen jede drei Glieder enthält. In der ersten befinden sich die Hierarchen, Priester und Diakonen, in der zweiten die Mönche, das christliche oder hl. Volk und die Katechumenen (de eccles. hier. V. 6, 7; VI. 1, 2, 3).

Der Areopagite gebraucht für das Verhältniß Gottes zur Welt oftmals das Bild der Sonne und ihrer Strahlenperipherie. Alles, was ist, geht von ihr aus und ist darum licht und gut. Sowenig von der Quelle des Lichtes der Schatten ausgehen kann, so wenig von der göttlichen Güte das Böse. Das Böse, sagt er, ist nicht aus dem Guten. Wenn alles Seiende aus dem Guten ist, denn die Natur des Guten ist positiv, ist Hervorbringen und Erhalten, während die des Bösen negativ, Verderben und Vernichten ist, so ist nichts Seiendes aus dem Bösen und wird das Böse selbst nicht sein können, weil es sich selbst böse sein d. h. sich selbst vernichten würde (de div. n. IV. 19). — Das Böse macht kein Sein und Werden, sondern vernichtet und verschlimmert blos die Substanz des Seienden. Wenn es ist, so ist es nur durch das Gute selbst, denn die Kraft, womit es das Gute bekämpft, ist selbst gut. Würde man das Gute durchaus hinwegnehmen, so würde das Böse gar nicht sein; denn das Böse ist kein Seiendes (ib. IV. 20). — Das Böse ist Beraubung und Mangel (ib. IV. 32). Die Beraubung streitet aber nicht aus eigener Kraft gegen das Gute. Als theilweise hat sie ihre Kraft aus dem Guten, als vollendete ist sie durchaus kraftlos, ja, wo sie vollständig herrscht, hebt sie das Böse selbst auf (ib. IV. 29). Das Böse ist Schwäche, Mangel, Kraftlosigkeit entweder der einfachen oder der Niemand verborgenen Erkenntniß oder des Glaubens oder Strebens oder der Wirksamkeit des Guten. Weil das Können bei uns steht, ist sein Mangel strafbar (ib. IV. 35). Das Gute ist aus einer ganzen Ursache — das Böse aus vielen und theilweisen Mängeln. Gott erkennt das Böse als Gutes, vor ihm sind die Ursachen des Bösen Gutes schaffende Kräfte (ib. IV. 30). Das Ursächliche des Guten ist Eines — des Bösen

Vieles. Das Böse ist unbestimmt, unbegränzt. Sein Ursprung und Ziel ist das Gute; denn auch das Böse thun wir aus Sehnsucht nach dem Guten. Deßhalb hat das Böse keine Grundlage und Substanz und ist nicht um seiner selbst willen (ib. IV. 31). Es ist unmöglich, daß es zwei einander entgegengesetzte mit einander streitende Principien des Seienden gibt; denn dann wäre Gott nicht leidlos. Der Dyas geht immer die Monas voraus. Das Böse ist nicht in und nicht aus Gott (ib. IV. 21). Das Böse findet sich nicht in den Engeln, welche reine durchsichtige Spiegel der Gottheit sind (ib. IV. 22). Auch in den menschlichen Seelen ist das Böse nicht als Sein, sondern als Mangel und eine Leere jenes Guten, das der Vollendung eignet (ib. IV. 24). Ebenso sind die Thiere rein davon, weil ihre Leidenschaften zu ihren constitutiven Eigenschaften gehören (ib. IV. 25). Nicht minder aber die Natur, für welche es nur böse ist, wenn sie die eigene Vollkommenheit nicht erreichen kann (ib. IV. 26). Auch in den Körpern ist das Böse nicht, denn Häßlichkeit und Krankheit ist nur Mangel an Gestalt und Beraubung der Ordnung; sie sind darum kein durchaus Böses, sondern nur ein geringeres Schönes (ib. IV. 27). Aber nicht einmal in der Materie findet es sich, weil sie des Schmuckes und der Form fähig ist. Wenn sie nämlich selbst auf keine Weise ist, so ist sie weder gut noch bös; ist sie aber vom Guten selbst hervorgebracht und ein nothwendiges Glied des Weltganzen, so ist sie sogar gut (ib. IV. 28).

Selbst die Dämonen sind nicht von Natur aus böse; sie sind böse aus Mangel am englischen Guten. Sie sind sogar des Guten nicht ganz untheilhaft, weil sie sind und leben und denken und weil in ihnen überhaupt eine strebende Regung ist. Böse werden sie nur von der Schwäche ihrer natürlichen Wirksamkeit genannt, denn das Böse ist bei ihnen Schwäche, Abfall. Nicht insofern es ist, ist das Geschlecht der Dämonen böse, sondern insofern es nicht ist. Das ganze Gute, was ihnen gegeben wurde, hat sich nicht verändert, sondern sie sind von dem gegebenen ganzen Guten abgefallen. Das Gute ist in ihnen eben ohne Wirksamkeit (ib. IV. 23).

Wenn auf solche Weise der Areopagit die Gottheit von jedem Vorwurfe einer möglichen Urheberschaft des Bösen reinigt und das Universum selbst, insoferne es ist, als gut nachweist, wenn er zeigt,

wie die Leiden der Frommen ihnen nur zu ihrer Vollendung dienen (ib. VIII. 8), so steigert er seinen Optimismus und seine Theodizee schließlich noch dadurch, daß er zu der Erkenntniß fortgeht, daß die Gottheit das Bösegewordene zu seinem eigenen und zum allgemeinen Besten lenkt. Doch soll die freie Kreatur nicht wider ihren Willen zum Guten geführt werden, denn die Vorsehung erhält alles Seiende und vernichtet keine Natur, also auch den freien Willen nicht (ib. IV. 33).

In der Eschatologie unterscheidet sich der Areopagit darin fundamental vom Neuplatonismus, daß er die Wiederbelebung der Leiber nach dem Tode lehrt (de div. n. VI. 2).

Als ein großer Verehrer des Areopagiten und als einer der tiefsinnigsten Mystiker und Theologen der griechischen Kirche begegnet uns im 7. Jahrhundert der Abt Maximus (580—662), der sich durch seine Bekämpfung der monotheletischen Häresie einen hohen Ruhm und als ein freimüthiger Gegner der kaiserlichen Uebergriffe in Glaubenssachen fast die Martyrerkrone und deßhalb bei der Nachwelt den Ehrennamen Confessor verdiente.[215]) Bei ihm, dem glaubenseifrigen Mönche, kann selbstverständlich von einer bewußten Freiheit des Denkens keine Rede sein; sein philosophisches Talent gibt sich formell in der Dialectik kund, womit er andere Lehrmeinungen bestreitet, und in dem Verständniß, womit er sich fremde philosophische Ansichten aneignet; seine bedeutende speculative Begabung aber bethätigt sich in mystischen Anschauungen, in einer tiefsinnigen Auffassung und Behandlung des Dogma's, wozu ihm die allegorische Exegese dient, mit deren Hilfe er historischen Thatsachen einen allgemeinen metaphysischen oder moralischen Inhalt unterlegt; endlich in

---

[215]) Seine Schriften sind in einer unvollständigen Sammlung von Combefisius zu Paris 1675 herausgegeben worden: S. Maximi Confessoris opera II. volum. Einen neuen Beitrag zu dieser Sammlung hat F. Oehler geliefert: Anecdota graeca. tom. I. continens: S. Maximi Confessoris de variis difficilibusque locis s.s. p.p. Dionysii et Gregorii librum. Hal. 1857. Von diesem Werke hat bekanntlich Scotus Erigena einen Theil unter dem Titel: versio ambiguorum S. Maximi in's Lateinische übertragen.

der Construction einer christlichen Weltanschauung, die die besten Gedanken seiner Vorgänger in sich enthält und als das reifste Resultat der bisherigen Entwicklung der Theologie in der griechisch-orientalischen Kirche bezeichnet werden darf.

In drei Dingen, sagt er, philosophirt der Christ, in den Geboten, in den Dogmen und im Glauben. Die Gebote befreien den Geist von Affecten und Lastern; die Dogmen führen ihn zur Erkenntniß der Dinge, der Glaube endlich erhebt ihn zur Anschauung der Trinität (cap. de car. IV. §. 47; I. 450). Denn der Glaube ist die wahre Erkenntniß, weil er Principien besitzt, welche nicht weiter zu demonstriren sind, so daß er als eine Grundlage der Dinge existirt, welche alle Kraft des Geistes und der Vernunft überschreiten (cap. theol. I. §. 9; I. 463). — Und von dieser christlichen Philosophie, die sich in der Praxis des Lebens nach des Maximus Anschauung als mönchische Askese vollendet, so daß ihm eigentlich der Mönch der wahre Philosoph ist, gilt wohl, wenn er sagt: die Philosophie muß geübt und in Ehren gehalten werden, wenn wir uns nicht gänzlich vom Anständigen entfernen und als vernünftige Wesen in die Schmach der Vernunftlosigkeit der Thiere verfallen wollen. Nichts ist unbezwinglicher als die Philosophie und nichts von Befleckung reiner. Alles weicht eher als der Philosoph. Zwei sind unbesiegbar, Gott und der Engel — und dazu kommt als Drittes die Philosophie. Der Philosoph ist immateriell in der Materie, unbegrenzt im Körper, himmlisch, während er auf der Erde verweilt; alle Affecte überwindet er und durch die Kraft des Geistes übertrifft er alle, die sich für Sieger halten (cap. theol. sermo XVII. II. 583).

Die Lehre des Maximus ist folgende:

Wir wissen, daß Gott ist, nicht aber, was er ist (div. cap. theol. et oec. §. 8. I. 463; bei Oehler 212). Die göttliche Wesenheit selbst ist unbekannt; nur das, was sie umgibt, ist bekannt. Diese Umgebung Gottes bezeichnet aber nicht, was er ist, sondern nur das, was er nicht ist; z. B. daß er nicht verursacht, daß er ohne Anfang und Ende, ohne Körper u. s. w. ist. Die Betrachtung der Gründe der Vorsehung und Vernunft, die Gott umgeben und wodurch er das Universum weise regiert, zeigt blos, daß er ist. Während sonst die Negationen den Affirmationen entgegen sind, ver-

einigen und unterstützen sie sich in Bezug auf Gott gegenseitig; indem die Negationen andeuten, daß Gott nicht etwas sei, sondern in Bezug auf das, was etwas ist, etwas nicht sei; die Affirmationen aber sagen, daß Gott ist, nicht aber eröffnen, was er ist (Oehler 268—270); denn die göttliche Substanz ist höher als alle Affirmationen und Negationen (mystagog. II. 493). — Wenn wir nun Gott auch nicht nach seiner Wesenheit erkennen, so erfassen wir doch aus der Erhabenheit der Schöpfung und Vorsehung der Dinge, wie durch einen Spiegel, seine unendliche Güte, Weisheit und Macht (cap. de car. §. 96, I. 407). So erkannten die Heiligen und Weisen aus der weisen Einrichtung und dauerhaften Ordnung der Welt einen für alle Dinge vorsehenden Welturheber (bei Oehler 152 u. 166).

Trägt demnach der Flug des Gedankens den Geist auch nicht bis in die Tiefen der Gottheit, so gibt es nach Maximus doch noch einen andern Weg seiner Erhebung zu Gott, worauf er, nachdem er alles Sinnliche und Denkbare mit dem Denken überschritten haben wird und zu denken aufhört und auch Gott nicht mehr denkend oder betrachtend mit ihm auf unaussprechliche Weise eins wird (Oehler 200) — eine Erhebung und Vereinigung, die er sich wohl in der Extase gläubiger Andacht realisirt denkt.

Bei diesem Verhältniß des menschlichen Erkenntnißvermögens zu Gott ergibt sich die Nothwendigkeit einer Offenbarung, die unser natürliches Wissen von ihm ergänzt und erweitert. — Maximus unterscheidet eine zweifache Offenbarung, eine natürliche und übernatürliche. Er spricht davon, daß Gott allen vernünftigen Kreaturen die Saamen seiner Erkenntniß und die Sehnsucht nach ihm eingepflanzt habe (VII. div. cap. theol. et oec. §. 100. I. 634), daß aber auch der heilige Geist keinem vernünftigen Geschöpfe ferne sei, sondern eines jeglichen Wissenschaft umfaßt und bewahrt (ib. §. 72. p. 627), daß endlich zu dieser zweifachen innerlichen Offenbarung eine zweifache äußerliche ergänzend hinzutrete, die Offenbarung in der Natur und in der hl. Schrift. Schrift und Natur sind gleichsam zwei von Gott gegebene Bücher, welche dieselbe eine Vernunft enthüllen; das eine durch Rede und durch das, was offenbar ist, das andere durch die Einsicht und durch das, was verhüllt wird. Wie in der Schrift zwischen Kleid und Geist unterschieden wird und zur Betrachtung des

letzteren fortgeschritten werden muß, so sind auch die dem Anblick vorgelegten Formen und Arten der Natur nur Kleider, deren Inhalt die ewigen Vernunftgründe sind, wonach alle Dinge geordnet wurden (bei Oehler 106).

Auf Grundlage der denkenden Weltbetrachtung und der in der hl. Schrift gegebenen Offenbarung entwickelt Maximus folgende Theologie; die aber noch nicht ein Begreifen der Gottheit enthalten soll, weil Gott überhaupt nicht begriffen werden kann, da er sonst umschrieben und verendlicht würde (cap. theol. et oec. II. cent. §. 2. I. 484): Wenn alle Dinge und Wesen das genannt werden, als was sie erkannt sind, so wird Gott derjenige genannt, welcher nicht erkannt, sondern aus den erkannten Dingen blos geglaubt wird (ib. I. cent. §. 8. 463). Keine Vernunft erfaßt die Gottheit — sie ist Ursprung der Existenz, nicht selbst die Existenz — sie ist vielmehr höher als jede erkennbare Existenz (Oehler 158). Gott allein hat von Natur aus das wahrhafte und eigentliche Sein, er trägt alle Kraft des Seienden auf alle Weise in sich; nichts ist er von dem, was als Seiendes bezeichnet wird, nichts ist ihm gleichewig (c. theol. et oec. I. cent. §. 6. p. 462). Gott ist dem Wesen nach das Gute und das eigentliche Sein, alles Andere ist nicht eigentlich Sein, es ist nur durch Theilnahme an dem Willen dessen, welcher eigentlich ist (ib. §. 2. III. cent. 511). Er ist nichts von dem, was dem Natürlichen einwohnt, dem von ihm ausgehenden Zweiten. Er ist unendlich, unbeweglich und unbegränzt, so daß er unzähligemale größer ist als alle Substanz, Kraft und That (ib. I. cent. §. 2. 460). Gott ist nicht Substanz im gewöhnlichen Sinne, noch auch Macht oder Vermögen, so daß er Mittel wäre, noch endlich Thätigkeit oder Handlung, so daß er Zweck und Ziel seiner Bewegung hätte, welche der Potenz nach früher als jene gedacht würden, sondern er ist eine Wesenheit der Art, welche Substanzen setzt und sie gemäß ihrer Natur weit überragt, welche Festigkeit, Kraft und Macht verleiht und doch alle Kraft und Macht weit übersteigt, er ist mit einem Wort die wirkende Ursache von Allem (ib. §. 4 p. 462).

Gott ist Einer, grundlos, jedes Maaß der Zeit und des Raumes ausschließend, er ist keine Sache, die aus natürlicher Darstellung bekannt wäre (ib. §. 1. 461).

Gott ist untheilbar, weil er der Quantität entbehrt; er ist quantitätslos, weil er auch ohne Qualität ist; der Qualität entbehrt er aber, weil er durchaus einfach ist; einfach ist er, weil er nicht unterschieden ist; ununterschieden aber ist er, weil er unendlich ist; unendlich ist er, weil er unbeweglich ist (denn das wird keineswegs bewegt, was kein Ziel hat, wohin es bewegt würde); unbeweglich aber ist er, weil er durchaus ohne Anfang ist (denn er hat nichts Größeres vor sich, noch etwas ihm Gleichmäßiges, noch etwas nach sich, was ihn durchmessen oder fassen könnte); er ist ohne Anfang, weil er ungezeugt ist; ungezeugt aber ist er, weil er überhaupt Einer und allein ist; Einer und allein aber ist er, weil er durchaus beziehungslos und darum ganz unaussprechlich und unbekannt ist (bei Oehler 210—212). Gott ist wahrhafte Monas — eine Bezeichnung, welche eben seine vollkommene Einheit ausdrücken soll (ib. 164) — und nicht Dyas; er ist Trias aber nicht Menge (ib. 6).

Wenn es heißt, die Gottheit bewege sich, so haben wir dieß nur von uns zu verstehen, daß wir nämlich in ihrer Erkenntniß wachsen (ib. p. 6); denn in Gott ist keine Bewegung, wohl aber bewegt sich Alles um ihn (quaest. 60 in scr. I. 209), denn alles, was aus dem Nichts wird, ist bewegt, weil es auf eine Ursache bezogen ist (bei Oehler 44—46). Dennoch aber sagt Maximus wieder: Der Anfang aller Bewegung des Bewegten ist die Erzeugung; der Anfang dieser ist Gott. Daher ist Gott Anfang und Ende jeder Erzeugung und Bewegung der existirenden Dinge, da sie von ihm erzeugt und bewegt und in ihm zur Ruhe gelangen werden (ib. 198). Von Gott werden sie wie von einem Princip aus bewegt und wohin sie immer bewegt werden mögen, es ist zu ihm, als zu ihrem Ziel und Zwecke (ib. 50). In Bezug auf die geschaffenen Dinge kann daher Gott Princip, Mitte und Ende genannt werden — Princip, weil er alles gründete, Mittel, weil er die Vorsehung ist, wodurch er die geschaffenen Dinge regiert, Ende, weil er Alles umfaßt. Aus, durch und in ihm ist Alles (cap. theol. et oec. I. §. 10. 461). Gott ist in und doch zugleich über Allem, in jedem einzelnen Weltgrund, in allen zugleich und doch auch über allen (Oehler 238).

Gott ist das Unempfängliche, Bleibende, Unendliche, Unumschrie-

bene. Er wird weder von einem andern geliebt noch selbst von Liebe zu einem andern bewegt; denn kein Erschaffenes ist Ziel seiner Bewegung (ib. 50). Er wird weder überhaupt bewegt noch steht er still — dies kommt nur dem natürlich Begränzten zu — er thut weder etwas noch leidet er; denn von Natur aus ist er über alle Bewegung und Ruhe erhaben und unterliegt in Nichts unseren Zuständen (ib. 200).

Gott erkennt sich selbst aus seiner seligen Wesenheit; was aber durch ihn gegründet wurde, aus seiner Weisheit, durch welche und in welcher er Alles schuf (cap. de car. III. cent. §. 21—22. I. 429—430). Er hat seiner Wesenheit gemäß nur eine Kenntniß vom Guten; vom Bösen weiß er nichts, da er überhaupt kein Vermögen hiezu besitzt; denn nur wozu er von Natur aus das Vermögen hat, davon besitzt er auch durch seine Wesenheit die Kenntniß (cap. theol. et oec. II. c. §. 44. I. 543).

Gott weiß Alles voraus, er ist die Vorsehung, die sich nicht blos, wie die alten Philosophen meinten, auf die Gattungen und das Allgemeine, sondern auch auf das Einzelne erstreckt; denn das Allgemeine müßte ja selbst zu Grunde gehen, wenn nicht für das Einzelne Sorge getragen würde (bei Oehler 172). Das göttliche Wissen ist ein einfaches, ist Intuition (cap. theol. et oec. II. c. §. 4. p. 485).

Nach diesen Bestimmungen, die sich auf die Gottheit in ihrer Totalität beziehen, spricht Maximus die kirchliche Trinitätslehre aus: Gott ist eins und dreieinig; ein und dieselbe Wesenheit, Kraft und Thätigkeit ist Vater Sohn und Geist (ib. §. 1. 484). Eines ist das vorewige und überwesentliche Gute, eine heilige, dreifach existirende Einheit, Vater, Sohn und Geist — eine unendliche Einigung der gleichen Natur dreier Unendlicher, die jede Einsicht des Geistes übersteigt (div. c. theol. et oec. I. c. §. 4—6; I. p. 511). Der Vater ist die eine Ursache von Sohn und Geist — den ersten setzt er durch Zeugung, den andern durch Procession (op. th. et pol. II. 70). Der hl. Geist, wie er von Natur aus wesentlich Gottes und des Vaters ist, existirt auch durch die Natur des Sohnes, er geht vom Vater durch den Sohn (δι' υἱοῦ) wesentlich aus. Keine Trennung aber ist zwischen den Personen der Trinität zu erkennen, so daß die eine ohne die andere wäre, die Trinität ist vielmehr

eine verbundene Unterscheidung und eine unterschiedene Vereinigung. So sind die Farben des Regenbogens viele und ist der Regenbogen doch eins und könnte man nicht sagen, wo die eine aufhört und die andere beginnt (ex opere 63 dub. I. 671—672).

Ausführlich handelt Maximus über die Trinitätslehre in den Dialogen über die Trinität zwischen einem Orthodoxen und Arianer.

Sehr wichtige Bestimmungen enthält die Logoslehre:

Da der Logos der Schöpfung der Dinge vorausgeht, so ist nichts früher als er. Er ist nicht des Verstandes und Lebens untheilhaftig, sondern ist stark und lebt durch Verstand, da er den zeugenden wesenhaft subsistirenden Verstand zum Vater hat und das Leben und den wesenhaft subsistirenden hl. Geist, der mit ihm zugleich existirt (div. c. th. et oec. I. c. §. 3. I. 511). Im Logos sind alle Gründe der Dinge befaßt, schon vor den irdischen Zeiten hat er dieselben in sich gesetzt und erschuf nach ihnen mit gütigem Willen die sichtbare und unsichtbare Kreatur aus Nichts; mit Vernunft und Weisheit machte und macht er Alles zur passenden Zeit, sowohl das Allgemeine als Einzelne. Und wie Alles von ihm ausgeht, so führt er auch Alles wieder in sich zurück, da es ja zu ihm geschaffen ist. Dadurch aber, daß Alles, das Bleibende und Bewegte, aus ihm gemacht ist, nimmt es an Gott Theil. Durch den Grund nämlich, worin er in und zu Gott geschaffen ist, nimmt jeder Engel und Mensch an Gott Theil und wird deßhalb ein Theil Gottes (μοῖρα θεοῦ) genannt (bei Oehler 54—56 u. 312; conf. c. th. et oec. II. c. §. 4. p. 485). — Diejenigen Wesen, welche nach ihrer Schöpfung nicht wieder in das Nichts zurücksinken, ruhen auf unbeweglichen und festen Gründen, sie haben die Weisheit zum einzigen Princip, woraus und wodurch sie existiren und wovon sie die Kraft haben und bewahrt werden, daß sie sein können. Diejenigen, welche auf festen Gründen ruhen, ruhen ja auf dem göttlichen und unveränderlichen Willen selbst, der mit jenen eins ist (Oehler 314). Das Idealuniversum in Gott ist durchaus fest und unbeweglich, aber das, was um dasselbe herum ist, das erscheinende Universum wird bewegt und beunruhigt (ib. 196). So existirt demnach der eine göttliche Logos einem Jeden als die Wesenheit der Kraft, weil er die

Wesenheit aller Kräfte ist (ib. 54 fl.). — Wenn alles wie immer Existirende oder existiren Werdende seiner Wesenheit nach schon vorher gewollt, eingesehen und festgesetzt ist (ib. 310—312), so gilt dies doch nicht vom Bösen, von dem durchaus kein Grund in der Weisheit präexistirt, weil Gott nicht Urheber des Bösen ist (ib. 314). Das Böse ist kein Gegenstand der göttlichen Vorsehung (ib. 172).

Indem hiemit Maximus behauptet, daß die Grundlage der Welt die ewige göttliche Vernunft sei, ist seine Lehre objectiver Idealismus, der den Inhalt und das Wesen der Welt für vernunft- und geisterfüllt erklärt. Es ist daher nur consequent, wenn er das Sein, die Vernunft und das Gute für identisch nimmt. In allen dem berührt er sich nahe mit Platon[216]), mit dem er auch die Ueberzeugung theilt, daß die Weltgründe und Weltideen systematisch gegliedert im Verhältniß der Ueber- und Unterordnung zu einander stehen, so daß über den Individuen die Arten, über diesen die Gattungen und noch höhere Einheiten sich erheben, welche die Unterschiedenen wieder in eine Identität zusammenfassen und ihnen als ihren Momenten wesentlich einwohnen (ib. 294). — Diese Eintheilung setzt er dann in eine Beziehung zum Logos und zu Christus, wenn er sagt, daß die Gründe des Allgemeinen von seiner Weisheit, die Gründe des Besonderen von seiner Klugheit umfaßt werden und daß auf solche Weise Christus sich als Einheit und Band aller Gegensätze erweist, der den Krieg des Existirenden in sich zur friedlichen Harmonie aufhebt (ib. 296). Jede Wesenheit, worunter Maximus an

---

[216]) Eine auffallende Aehnlichkeit mit der bekannten Stelle der Platonischen Republik, worin Socrates die Idee des Guten mit der Sonne vergleicht, die nicht nur das Vermögen zu sehen und gesehen zu werden sondern auch das Sein und Wesen ertheilt (VI. 508, 509 b), enthält folgende Aeußerung des Maximus: „Wie die aufgehende und die Welt erleuchtende Sonne sowohl sich selbst als auch alles, was sie mit ihren Strahlen beleuchtet, offenbart, so offenbart auch die Sonne der Gerechtigkeit, den reinen Geistern aufgehend sowohl sich selbst als auch die Gründe des Gegründeten oder zu Gründenden (c. de carit. I. c. §. 95. I. 407). Wir haben uns dabei zu erinnern, daß nach Maximus der Logos auch das Sein der Dinge, das ideale und wirkliche, verleiht.

dieser Stelle die allgemeinsten Gründe, die Kategorieen versteht, wird nicht nach der Weise dessen, was dem Werden und Vergehen unterworfen ist, bewegt, sondern in der Weise der Zusammensetzung und Ausbreitung. Sie breitet sich nämlich von der allgemeinsten Gattung durch die untergeordneten Arten bis zur besondersten Existenz aus und nimmt sich aus dieser Ausbreitung und Differenzirung auf demselben Wege wieder aufwärts steigend in ihre ursprüngliche Einheit zurück (ib. 156).

So erweist sich der Logos als die vernünftige Grundlage der Welt, als ihre ursprüngliche ewige und ideale Einheit, als der Anfang und Urheber ihrer Bewegung und Existenz, der, weil innerlich auf sie bezogen und mit ihr verwandt, gegen ihre Schicksale nicht gleichgültig bleiben kann. Wenn er die Ideen der Welt verwirklicht, so wird er sie nicht nur in ihrem abstracten Fürsichsein, sondern auch in ihrer Beziehung und Harmonie verwirklichen; wie er der Weltschöpfer ist, wird er auch der Weltversöhner sein. Wenn er aber alle Existenzen in die Einheit zurückführt, so führt er sie in sich zurück, weil er ja ihre Einheit ist, in welcher die Welt von Ewigkeit her versehen war. Maximus begründet demnach die Incarnation des Logos und sein gottmenschliches Werk aus seiner Natur und seinem uranfänglichen Verhältniß zur Welt und bahnt sich den Weg zu der Einsicht, daß die Incarnation von Ewigkeit her bestimmt war und darum wohl auch ohne die durch den Sündenfall des Urmenschen in der Welt gesetzte Zwietracht und Corruption stattgefunden hätte. Ihm mußte der Logos die vom Anfang an in der Geschichte waltende, zu höheren Zielen die Menschheit führende Vorsehung sein, dessen Menschwerdung nicht ein plötzliches unvorbereitetes Geschehen, sondern ein längst eingeleitetes Ereigniß, gleichsam nur der Gipfelpunkt seiner bisherigen Offenbarungen war.

Die Weltschöpfung ist eine bewußte und freie That der Gottheit. „Wenn Gott Alles durch seinen Willen schuf und keine Vernunft widerspricht, daß Gott auch seinen Willen erkenne, so ist es immer fromm und gerecht, zu sagen, daß er ein Jedes von dem, was er schuf, wollend schuf und daß er so, wie er seinen Willen erkennt, auch das, was ist, erkennt, weil er es wollend schuf (ib. 60—62).

Die Weltschöpfung ist eine zeitliche; zur passenden Zeit ver-

wirklicht Gott die Weltidee (ib. 54). Von Ewigkeit her präexistirt in Gott die Wissenschaft der Dinge, die er mit dem Sein beschenkte, sobald es ihm gefiel (c. de car. IV. c. §. 3—4. I. 444). Die Schöpfung der Welt geschah aus Nichts; in Gott besteht Alles, wie in einer allmächtigen Wurzel (Oehler 166).

Die hiemit ausgesprochene Zeitlichkeit der Welt, soll auch a posteriori aus der beständigen Veränderlichkeit aller einzelnen Weltexistenzen, welche die Wandelbarkeit der ganzen Welt involvire, (ib. 146—148), aus ihrer Bewegung, die eine Ursache und ein Ziel voraussetze (ib. 154 u. 238), endlich daraus, daß sie ein Quantum und darum zählbar sei, also nicht unendlich und anfangslos sein könne (ib. 158—162), erschlossen werden.

Entschieden tritt Maximus auch der Annahme einer ewigen Materie entgegen: Aus Gott ist alle Wesenheit, Materie und Form. Wäre die Materie ewig, so wären zwei Absolute, Gott und die Materie. Die Dyas aber ist schon relativ — nur die Monas ist der Anfang und selbst ohne Anfang; denn es gibt nichts Aelteres, wovon sie das Sein nehmen könnte (ib. 158—162). All ihr Sein und Vermögen empfingen daher die Kreaturen aus Gott (c. de car. IV. c. §. 10—13. I. 445).

Außer Gott ist Alles in Zeit und Raum (bei Oehler 156). — Das geschaffene Universum zerfällt in ein intelligibles und sinnliches; das erstere ist ewig, das letztere zeitlich. Der Mensch aber gehört zu jedem von beiden. Die sinnlische Schöpfung oder die Natur, welche nichts anderes ist als die Materie mit der Form oder die formirte Materie, da die Form der Materie hinzugefügt, die Natur gibt (ib. 382), hat einen bekannten Anfang der Erzeugung, wie auch ein bestimmtes Ende ihrer Existenz; die geistige Schöpfung aber hat, obwohl auch sie aus Nichts geschaffen wurde und einen Anfang genommen hat, einen dem Menschen unbekannten Geburtstag und sie erwartet kein Ende ihrer Existenz (ib. 142).

Die einen von den Kreaturen besitzen Vernunft und Intelligenz und sind des Gegensatzes von Tugend und Laster, Wissenschaft und Irrthum fähig, sie sind entweder durchaus die Materie ledig oder mit Körpern verbunden; die andern sind die verschiedenen Körper, die aus den Gegensätzen von Erde, Luft, Feuer und Wasser zusammen-

gesetzt sind (c. de car. III. c. §. 30. 2. 432). — Die intelligiblen Substanzen zerfallen in die englischen und menschlichen — jene in Engel und Teufel, diese in gute und böse Willen (ib. §. 25, 430). Die hl. Kräfte beschenken sich sowohl unter einander als auch die menschlichen Naturen mit ihrer Tugend und Wissenschaft (ib. §. 33, 432).

Jeder Körper ist von Natur aus unbeweglich, immer wird er von einer Seele bewegt, die entweder wie bei den Pflanzen, der Ernährung und dem Wachsthum dient, oder wie bei den Thieren auch dem Empfinden und Begehren oder endlich neben diesen Fähigkeiten nach des Vernunftgebrauches und der Einsicht fähig ist, wie bei den Menschen. Die beiden ersten Formen der Seele sind zerstörbar, die dritte aber ist unverletzlich und unsterblich (ib. §. 31—32, 432).

Die heiligen Theologen theilen das Universum in Gott und Welt, die Welt in Sinnliches und Intelligibles, das Sinnliche in Himmel und Erde, die Erde in das Paradies und den gegenwärtigen Wohnplatz des Menschengeschlechtes. Als Band aller dieser creatürlichen Gegensätze tritt zuletzt der geschaffene Mensch auf, der in sich das vereint, was in der Welt auseinander ist, der alle Gegensätze in sich unter sich und endlich auch mit Gott verbindet, so daß eine allgemeine Einigung das Ziel der ganzen Weltentwicklung ist, wie ihr eine solche in der im Logos ruhenden und mit ihm verbundenen Welt-Idee oder Weltpotenz vorausgieng (Oehler 286).

Alle vernünftigen Seelen sind gleich edel, da Gott, der aus Güte Alles schuf, sie nach seinem Ebenbild verwirklichte (c. th. et oec. I. c. §. 11. I. 463). Die Seele empfängt ihre Existenz zugleich mit dem Körper in der Empfängniß, obwohl die Art und Weise der Entstehung der Seele eine andere ist, als die des Körpers, welcher aus der zu Grunde liegenden Materie des Körpers hervorgeht. Sie entsteht vielmehr durch den göttlichen Willen auf dem Wege einer Lebensinspiration, die nur Gott bekannt ist (Oehler 304—306). Damit wird die Präexistenzlehre von selbst abgewiesen, welche übrigens Maximus auch ganz entschieden bekämpft (ib. 306—310, 320—326).

Seine dogmatischen Erörterungen über den doppelten Willen in Christo führten ihn zu einer genauern Betrachtung der menschlichen Seele, worüber er auch eine eigene Abhandlung verfaßte.

Die Existenz der Seele wird aus der Bewegung des menschlichen Körpers erschlossen, welcher weder von außen, noch auch seiner Natur nach wie das Feuer bewegt wird und daher ein eigenes von ihm verschiedenes und doch ihm inwohnendes Princip der Bewegung erfordert. Die Seele ist Substanz, und ist als solche des Wechsels der Gegensätze fähig. Sie nimmt darum verschiedene Bestimmungen in sich auf, sie kann gerecht oder ungerecht werden. Die Seele ist ferner eine unkörperliche Substanz was sich auf verschiedene Weise begründen läßt: Das Körperliche ist ein Vielfaches an Theilen, ein Zusammengesetztes, welches daher auch wieder aufgelöst werden kann. Andern Körpern hinzugefügt vermehrt es seine Masse. Die Seele aber, wenn sie mit einem Körper sich verbindet, vermehrt seine Masse nicht, sondern gibt ihm nur das Leben und kann daher nicht selbst etwas Körperliches sein. Wäre die Seele ein Körper, so müßte sie entweder von Innen oder von Außen bewegt werden. Sie wird aber weder von Außen bewegt, wie das Seelenlose, noch von Innen wie das Beseelte, denn im letzten Fall wäre der Seele noch eine bewegende Seele nöthig, sondern sie bewegt sich selbst. Wäre die Seele ein Körper, so wäre sie mit sinnlichen Eigenschaften begabt und würde auch körperlich ernährt. Das Letztere aber ist entschieden nicht der Fall, vielmehr wird sie unkörperlich, durch geistige Einflüsse ernährt. Ferners sind die Eigenschaften der Seele nicht Objekte unserer sinnlichen Augen, sondern übersinnlich und setzen daher ein entsprechendes Subjekt voraus.[217]) — Ist nun hiemit die Unkörperlichkeit der Seele erwiesen, so ergeben sich aus dieser Einsicht sehr wichtige Consequenzen.

---

[217]) Die Unkörperlichkeit der Seele sucht M. auch in der epistola ad archiepisc. Joannem II. p. p. 238 fl.) zu erweisen. Er führt hier folgende Argumente an: a) Wäre die Seele ein Körper, so könnte sie sich nicht bewegen, alle Bewegung würde auf eine letzte Ursache, nämlich auf Gott zurückgeführt werden; dieser wäre aber dann auch die Ursache böser Bewegungen in der Seele. Da nun dieses unmöglich ist, so muß die Seele selbst Princip der Bewegung sein. b) Wäre die Seele ein Körper, so müßte sie Stoff, Form, Farbe, Größe haben — dies ist aber nicht der Fall. c) Da die Seele nichts Körperliches ist und doch ist, so muß sie etwas Unkörperliches sein. d) Alles Körperliche kann zusammengepreßt

Als unkörperlich ist die Seele einfach. Weil aber das Einfache nicht aufgelöst werden kann, so ist die Seele unzerstörbar und unsterblich. — Die Unsterblichkeit der Seele folgt aber auch noch aus anderen Erwägungen. Was nämlich von einem andern bewegt wird, hat aus ihm seinen Lebensanfang. So lange jenes Princip ist und ihm Bewegung und Leben mittheilt, ist und lebt es selbst. Was aber sich selbst Ursache der Bewegung ist, hört niemals auf sich zu bewegen; denn mit der Kraft sich selbst zu bewegen oder die Bewegung aus sich zu erzeugen, ist die andere sich immer selbst zu bewegen verbunden. Da nun die Seele sich selbst Princip der Bewegung ist, so ist sie unzerstörbar und unsterblich. — Ferner alles, was verletzt wird, wird durch seine eigene Bösartigkeit verletzt; so der Körper durch Krankheit oder Tod. Die Bösartigkeit der Seele sind die Laster, von welchen es aber offenbar ist, daß sie die Seele bezüglich ihrer Wesenheit nicht verletzen. Demnach ist diese unverletzlich und unsterblich, da ihre eigene Bösartigkeit ihr nichts anhaben kann.

Diese Beweise für die Unsterblichkeit der Seele sind nach dem Phädon des Platon wiederholt.

Die Seele ist eine immaterielle mit dem Vermögen der Intelligenz begabte Substanz, die im Körper nur verweilt, um ihn zu beleben. Ihr vorzüglichster Theil, gleichsam die Vernunft in der Vernunft ist der Verstand (νοῦς), womit sie die Dinge erforscht und dasjenige betrachtet, was sie durch die Vernunft und die Sinne concipirt hat (de anima opp. II. 195—200).[215])

---

oder ausgedehnt werden, die Seele nicht. e) Alle körperliche Substanz ist entweder beseelt oder nicht beseelt. Ist die Seele ein Körper, so ist sie ein beseelter oder ein nicht beseelter. Im ersten Falle müßte sie von irgend etwas beseelt werden. Nun ist es aber gerade so lächerlich zu sagen, die Seele werde beseelt, als es absurd wäre zu sagen, das Licht werde erleuchtet. Das Beseelende müßte entweder wieder Körper oder Seele sein, und so würden wir einem endlosen Regreß verfallen, wenn wir nicht die Unkörperlichkeit und Selbstbewegung der Seele annehmen wollten.

[215]) Maximus theilt die Seele in eine active und leidensfähige; die erstere ist erkennende und wollende; die andere zerfällt in diejenige, welche der

Maximus nimmt eine dreifache Erkenntnißthätigkeit an; eine womit die Substanzen, die zweite, womit die Accidenzen, die dritte, wodurch die Differenzen, die eigenthümlichen Unterschiede der Dinge erfaßt werden. Die erste ist der Intellectus, die andere die ratio, die dritte die sinnliche Anschauung. Wenn der Geist sich in sich concentrirt, betrachtet er nichts von dem, was mit den Sinnen wahrgenommen oder durch Schlußfolgerung erkannt wird, sondern die reine Geistigkeit, die göttlichen Blitze, die weithin Frieden und Gnade verbreiten. Mit dem Verstand erfaßt er die Weltgründe, mit den Sinnen die sichtbare sinnliche Welt. So hat er ein Organ für Gott, für die Weltgründe und für die wirkliche Welt (alia ex. Vat. cap. I. p. 653). Zwischen Gott und die Materie ist die Seele gestellt, sie hat die Fähigkeit mit jedem von beiden sich zu einigen, durch den Intellectus mit Gott, durch den Sinn mit der Materie (Oehler 172—174). Sinn und Verstand haben demnach eine entgegengesetzte Thätigkeit — der erstere erfaßt die sinnliche und körperliche Natur, der andere die intelligiblen, immateriellen Substanzen (div. c. ad th. et oec. IV. c. §. 2. I. 583). — Dieser Construction der Erkenntnißthätigkeit entsprechend wären die Weltgründe und die wirkliche Welt gleichsam nur die Accidenzen und Differenzirungen der göttlichen Substanz.

Diese dreifache Erkenntnißthätigkeit bezeichnet Maximus auch als eine dreifache Bewegung der Seele. — Die erste, sagt er, ist einfach und nicht zu erklären; in ihr bewegt sich die Seele auf eine unerfaßliche Weise um Gott; in der zweiten um die ewigen Gründe, in der dritten, die zusammengesetzt ist, berührt die Seele das außer ihr Befindliche und bildet aus den sinnlichen Erscheinungen die Gründe desselben in sich selbst heraus. Wenn der Sinn die Gründe des

---

Vernunft gehorcht und in jene, welche ihr nicht gehorcht. Jene ist die begehrende und verachtende, die von der Vernunft gezügelt werden kann; diese die ernährende und belebende, überhaupt die vegetative Seele; denn Wachsthum und Gesundheit u. s. w. ist von unserm Willen nicht schlechthin abhängig (Oehler 174—178).

Seienden durch das Medium der Reflexion der Seele zuführt, so führt ihr der Intellectus dieselben Gründe durch eine einfache und untheilbare Vernunftanschauung zu (bei Oehler 88 fl.)

In mehreren Abhandlungen kommt er auf den freien Willen zu sprechen, dessen Wesen nach seinen einzelnen Momenten und Acten er sehr eingehend erörtert (I. ep. ad Mar. presb. op. theol. et pol. II. 1—18).

Mit der Kirchenlehre setzt Maximus dem gegenwärtigen Zustande der Menschheit ein Leben ungetrübter Unschuld, unversehrter geistiger und physischer Kraft im Paradies voraus. Hier war der Mensch noch nicht in den Unterschied der Geschlechter auseinander gegangen, den er zur Fortpflanzung gar nicht nöthig gehabt hätte. Jener, wie die damit verbundene thierische Begattung ist nur eine Folge des Sündenfalls (bei Oehler 292. quaest. et dub. int. 3. I. 301). — Hierauf entwickelt er die gewöhnliche Kirchenlehre von der Verführung des Menschen durch den Teufel, von der Corruption der Natur durch die Sünde Adams (quaest. ad scr. 61. I. 217—219; qu. 62. ib. 94—96). Wie bei Gregor von Nyssa, so finden wir auch bei ihm ein Schwanken darüber, ob der materielle gebrechliche Leib dem Menschen erst nach der wirklichen Sünde oder schon vorher in Voraussicht derselben von Gott gegeben wurde (bei Oehler 80).

Der Sündenfall bewog den Logos, Mensch zu werden, um die eingebrochene Zwietracht wieder aufzuheben. Christus vereinigte in sich Mann und Weib, das Paradies und den gegenwärtigen Wohnplatz der Menschheit, Erde und Himmel, Sinnliches und Geistiges, Welt und Gott und wurde so der allgemeine Versöhner und Restaurator (ib. 290—292). Da von Anfang an Alles zur Einigung mit Gott bestimmt war, so ist die Incarnation, wonach Gott Mensch und der Mensch Gott wird, der selige Zweck, weshalb Alles gegründet wurde und darum das Ziel der Geschichte (quaest. in sc. 22. I. 45—47; 209—210).

Es geziemte sich, daß derjenige, welcher von Natur aus der Gründer der Wesenheit der Dinge ist, durch die Gnade auch der Urheber der Vergottung (θέωσις) wurde, so daß der, der die

Existenz schenkte, auch Geber der ewigen Seligkeit sei (quaest. 60. I. 212).[219]) — Durch die Incarnation einigte sich der Logos der Substanz nach untrennbar, aber dennoch unvermischt unserer Natur; wie der Geist mit dem Leib verband er sich mit der Menschheit und zog sie ihrer geistigen Reife entsprechend nach sich (bei Oehler 72 fl.). — Mit großem Nachdruck kommt Maximus immer wieder darauf zurück, daß in der Incarnation Gottheit und Menschheit nicht in eine Natur zusammenflossen (quaest. 62. I. 225—229) und sucht die Nothwendigkeit zweier Naturen in Christo nachzuweisen (opp. II. 265—268).[220]). Darum ist in ihm auch nicht ein Wille, sondern zwei (I. ep. ad Mar. opp. II. 1—18).

Wie Dionysius in der irdischen Kirche das Abbild einer höheren erkennt, so ist sie auch dem Maximus bald Allegorie des allumfassenden Gottes, bald ein Bild der Welt, die aus sichtbaren und unsichtbaren Substanzen zusammengesetzt ist, bald ein Typus des Menschen u. s. w. (mystagogia c. 1—3. opp. 493—498).

In der Lehre vom Bösen wiederholt er die Theorie der griechischen Väter und schließt sich namentlich an Dionysius an. Er nimmt an, daß das Böse angefangen habe, weil seine Ursache eine unnatürliche Bewegung ist, das Gute hingegen nicht, weil es früher ist als alle Bewegung und Zeit (d. c. theol. et oec. III. c. §. 57. I. 572—573). Durch einen Mißbrauch unserer Kräfte, durch eine Vernachlässigung dessen, was Sache des Geistes ist, entsteht das

---

[219]) In einem weit allgemeineren Sinne faßt Maximus die Incarnation, wenn er sagt: Gott und Mensch verhalten sich überhaupt so zu einander, daß der Mensch, wenn er Gott liebt, sich ganz in ihn hineinbildet und ihn in sich ausdrückt und Gott wird; Gott aber Mensch wegen seiner Liebe zum Menschen. So findet die schöne Wechselbeziehung statt, daß Gott Mensch wird durch die Vergöttlichung des Menschen und der Mensch Gott durch die Menschwerdung Gottes; denn immer und überall will Gott und sein Logos das Mysterium seiner Verleiblichung vollziehen (bei Oehler 58—60).

[220]) conf. über die Christologie des Maximus (quaest. 61. I. 213 fl.). Seine Mystik beschäftigt sich vorzüglich mit der Auffindung tiefer Beziehungen und Consequenzen in der Incarnation.

Böse. An sich ist nichts böse, alles, was Gott schuf, ist gut. Das Böse ist eine bloße Beraubung des Seins und darum später als dieses. Es ist daher nicht selbst ein Sein, sondern es ist Nichts. Es ist aber nicht einmal eine Beraubung des wahrhaft und eigentlich Seienden, nämlich Gottes, der keinen Gegensatz hat, sondern nur eine Beraubung dessen, was durch Theilnahme an dem wahrhaft und eigentlich Seienden ist (c. de car. III. c. §. 3—5 u. 29). Das Böse ist ein Abfall der natürlichen Fähigkeiten vom Zwecke ihrer Thätigkeit — ist eine durch falsches Urtheil zu einem andern Ziele als zu Gott hin geleitete Bewegung (quaest. in sc. II. 7 fl.).

Dereinst wird die sinnliche Welt und mit ihr alle Spiegel und Räthsel vergehen, wenn die Wahrheit von Angesicht zu Angesicht erkannt wird (c. duc. th. et oec. I. c. §. 70. I. 475—476). — Die Zeit wird in die Ewigkeit übergehen, weil ihre Bewegung stille steht; denn die Ewigkeit ist die Zeit, wenn sie durch Bewegung beunruhigt mit dem Maaße gemessen wird, so daß die Ewigkeit die der Bewegung beraubte Zeit, die Zeit aber die durch Bewegung gemessene Ewigkeit ist (bei Oehler 140).

Der Mensch wurde zur Theilnahme an der göttlichen Natur und ihrer Ewigkeit geschaffen, durch Vergottung aus Gnade sollte er ihr ähnlich werden. Die Vereinigung mit Gott, die Ruhe und Seligkeit in ihm ist demnach das Ziel aller irdischen Mühen (c. th. et oec. I. c. §. 42. I. 519—520). Ein großer Sabbath, worin alle Affecte und Bewegungen des Geistes in Bezug auf irdische Dinge aufhören, wo die Stürme des Gemüthes schweigen und ein vollkommener Uebergang in Gott stattfindet, ist das Ziel aller menschlichen Entwicklung (ib. V. c. §. 43. I. 620; Oehler 376—378). Gott soll der Seele werden, was diese dem Körper ist (ib. 66). — In dieser Vergottung wird jedoch der Mensch nicht vertilgt, sondern er bleibt noch Leib und Seele (ib. 62 fl.). Der Genuß der Gottheit ist das letzte selige Ziel (d. c. th. et oec. I. c. §. 44. I. 520). — Was zu einem Ziel bewegt wird, steht nicht eher still, als bis es ganz vom Geliebten umschlungen ist; diesem gibt es sich ganz hin, so daß durchaus nichts von seinem selbstischen Wollen bleibt. So wird die Luft im Licht erleuchtet, so das Eisen im Feuer flüssig und auf solche Weise

unterwirft sich der Sohn dem Vater und mit ihm Alles, so daß wir mit seiner Hilfe ganz den göttlichen Willen in uns aufnehmen (bei Oehler 48 fl.). — Aller Güter Höchstes ist die Liebe, wo die Verbundenen ihre Eigenthümlichkeiten austauschen und alle Differenz des Wollens und Begehrens aufhört (div. c. th. et oec. I. c. §. 26 I. 517). — Durch alle Verklärten geht die Wirkung Gottes — Alles ist in Gott und von Gott durchdrungen (bei Oehler 56 fl.). Wer mit Gott zu sein verdient, wird alle in ihm präexistirenden Gründe des Geschaffenen mit einer einfachen und ungetheilten Erkenntniß erfassen, wie alle Radien im Centrum (duc. c. th. et oec. II. c. §. 4. I. 485).

Für Gott leben Alle — bei ihm ist keiner todt, mit Ausnahme dessen, der durch die Sünde sich selbst dem Tode überlieferte, der durch die Hinfälligkeit zu Leidenschaften und Lastern vom Worte abfiel (bei Oehler 140). Es gibt nämlich eine verschiedene Ewigkeit — eine Ewigkeit der Guten in der Verklärung und eine Ewigkeit der Bösen in der Bestrafung. Gott umfaßt zwar Alle, aber die Guten als Selige, die Bösen als Elende (sch. ad quaest. 61. II. 223. §. 19), deren Schmerz unbeschreiblich ist (ib. 59. p. 203).

Dennoch neigt sich Maximus, wenn die hiefür sprechende Stelle (quaest. et dub. int. 13. I. 304—305) nicht interpolirt ist, zur Ansicht des Gregor von Nyssa. Er spricht nämlich hier über die Apokatastasis in ihrer dreifachen Form:

„... Die dritte endlich, welche am meisten Gregor von Nyssa aussprach, ist vielleicht diejenige, wodurch die der Sünde unterlegenen Kräfte des Geistes in den alten Zustand, worin sie gegründet wurden, restituirt werden; denn es ist nothwendig, daß, sowie jede Natur in der Auferstehung die Unverweslichkeit des Fleisches erhalten wird, daß sie auch in gleicher Weise die verkehrten Kräfte des Geistes, die ihr zur Erinnerung an ihre Lasterhaftigkeit und Bosheit eingesenkten Bilder nach einer langen Reihe von Aeonen verliere und endlich Ruhe erlangend zu Gott komme.“

Am Ausgange der Patristik in der orientalischen Kirche begegnet uns noch Johannes von Damaskus (geb. gegen das Ende des 7. Jahrhunderts und ungefähr in der zweiten Hälfte des folgenden ge-

storben), welcher in seinem Werke „πηγὴ γνώσεως“ die erste systematische Darstellung der christlichen Glaubenslehre gab. [221]) Der Entwicklung derselben ist eine philosophische und historische Einleitung vorausgeschickt. Die erstere (κεφάλαια φιλοσοφικά sive dialectica) nachdem sie die Erkenntniß als das Vorzüglichste gepriesen und als die wahre Kenntnißnahme des Seienden bestimmt (c. 1), hierauf das Wesen der Philosophie in sechs Definitionen erschöpfend anzugeben versucht und dieselbe in theoretische und praktische eingetheilt hat, wovon jene wieder in Theologie, Physiologie und Mathematik, diese in Ethik, Oekonomik und Politik zerfällt (c. 3), enthält im Anschluß an die Bestimmungen früherer Väter der griechischen Reiche eine Art Ontologie, worin Kategorieen und allgemeine Begriffe, wovon die einen später für die Dogmatik verwendet werden sollen, erörtert werden. Hierauf folgt eine summarisch gehaltene Angabe der bisherigen Häresieen (περὶ αἱρέσεων), worin nicht blos die Ketzereien der christlichen Zeit, sondern auch die Philosophenschulen der Griechen und die Secten der Juden aufgezählt werden. Daran schließt sich endlich die Darstellung der Glaubenslehre (ἔκδοσις ἀκριβὴς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως) in vier Büchern. Auch in ihr begegnet uns nichts Eigenthümliches und Neues; Johannes ist überhaupt kein selbstständiger Geist, er folgt ganz sklavisch der Autorität und erklärt daher schon am Eingange seines Werkes, daß er nichts von dem Seinigen vorbringen, sondern nur das, was von heiligen und gelehrten Männern gesagt wurde, zusammenfassen und vortragen wolle (dial. c. 2). Es finden sich daher die Lehrmeinungen der vorzüglichsten Väter und die Bestimmungen der Concilien darin gesammelt. — Der erste Theil enthält die Lehre von Gott, worin zuerst seine Unbegreiflichkeit behauptet (c. 1, 2, 4), dann sein Dasein aus der Veränderlichkeit der Welt, die auf ihr Geschaffensein schließen läßt, und aus ihrer Regierung und Erhaltung gefolgert wird (c. 3). Hierauf wird bemerkt, daß es evident sei, daß Gott unkörperlich ist; näher aber anzugeben, worin seine Wesenheit bestehe, sei unmöglich; am besten werde sie durch Negation und Entfernung aller weltlichen

---

[221]) Joannis Damasceni opera quae exstant ed. M. Lequien. 2 vol. Par. 1712.

Prädicate bestimmt. Was wir immer positiv von Gott aussagen, betrifft nicht seine Natur, sondern nur das, was sie umgibt (c. 4). Nach einem Beweise von der Einheit Gottes (c. 5) folgt die Erörterung der Trinitätslehre (c. 6—8) und die Erklärung der von Gott gewöhnlich gebrauchten Prädicate (c. 9—19). — Der zweite Theil ist eine Kosmologie, worin zuerst festgestellt wird, daß Gott aus Güte die Welt durch sein Denken schuf (c. 2); hierauf die geistige Kreatur, die Engel und die Dämonenwelt (c. 3—4), dann die sichtbare besprochen wird, in deren Erörterung Johannes physikalische Bemerkungen über die Gestirne und Elemente, größtentheils nach Aristoteles, einflicht (c. 6—10). Nachdem er sich noch über das Paradies, welches er als sinnliches und geistiges zugleich faßt, ergangen hat (c. 11) kommt er zum Menschen, den er nach Seele und Leib einer Betrachtung unterzieht (c. 12). Er bringt hierauf eine ganze Psychologie, bespricht die Affecte, das Erkenntnißvermögen und die Lehre vom Willen (c. 13—28). Daran reiht er unmittelbar eine Erörterung der göttlichen Providenz, die unsere Freiheit nicht aufhebt, die das Böse nicht will, aber doch zuläßt (c. 29). Der Schluß des zweiten Theils (c. 30) handelt noch über Präscienz und Prädestination, und unterscheidet zwischen beiden. Hierauf folgen noch einige Bemerkungen über den Zustand, die Aufgabe und den Fall des ersten Menschen. Der dritte Theil des Werkes enthält die Christologie, welche auch noch in dem vierten noch fortgesetzt wird, woran sich dann die Lehre von den Heilsmitteln und nach einigen Artikeln über die Heiligen und ihre Verehrung, über die Schrift und darüber, daß nur ein Princip der Welt und Gott nicht Urheber des Bösen sei, die Eschatologie schließt.

Die Arbeit des Johannes Damascenus zeugt von einem gänzlichen Ermatten speculativer Kraft; dennoch aber wurde sie von der Folgezeit sehr hoch gehalten, weil sie in einer übersichtlichen Weise die Resultate der bisherigen Entwicklung der christlichen Theologie enthält.

Das Zeitalter der Kirchenväter bezeichnet den Uebergang der alten Geschichte in die neue und sie selbst sind es, welche diesen Uebergang bewerkstelligen. Sie verhelfen dem christlichen Gedanken der alten Welt gegenüber zum Sieg, entwickeln ihn aus seinen anfäng-

lichen Grundzügen zu einem System und überliefern darin der Zukunft eine Ideensaat, worin ein neues Weltalter angelegt war. So sind sie nicht blos die Väter der Kirche, die an ihnen die Stützen ihrer Dogmen und Institutionen besitzt und erst durch sie ausgebaut wurde, sondern, insofern sich an diese die christliche Kultur knüpft, die Väter der christlichen Zeiten überhaupt. — Die Gegenwart wird an ihren wissenschaftlichen Leistungen allerdings kein Genügen mehr finden können, denn dieselben entsprechen weder den Anforderungen, die sie an die Wissenschaft und Philosophie zu stellen berechtigt ist, noch realisiren sie den Begriff der christlichen Philosophie, da sie keine reinen und ursprünglichen Schöpfungen aus der Tiefe des christlichen Geistes heraus sind, sondern sich vielfach von den Elementen der alten Philosophie durchdrungen zeigen, deren Begriffe nicht selten für das christliche Dogma unzulänglich sind; aber, wie gering man auch immer über die Wissenschaft der Väter urtheilen möge, immer wird man doch anerkennen müssen, daß in ihr die Anfänge und Grundlagen unserer eigenen Bildung liegen. Im Zeitalter der Patristik ist der christliche Geist erst im Wachsthum begriffen, er ist noch nicht zur Mündigkeit gediehen, denn er vertraut sich noch nicht ganz und nimmt darum vielfach die Unterstützung des Alterthums in Anspruch. Aber eine solche Periode ist ein nothwendiges und natürliches Stadium in seiner Entwicklung, auf welches erst jene Reife folgen kann, wo er genährt mit allen bisherigen Errungenschaften der Geschichte und dennoch ihnen gegenüber frei ein selbstständiges Gebäude der Universalwissenschaft aufführen kann. Dazu kam es noch nicht im Mittelalter, welches größtentheils der Herrschaft des Aristoteles verfiel; dazu kommt es erst in der modernen Zeit, wo der Geist sich selbst als Princip seines Wissens gefunden hat.

Die zwei Richtungen der griechischen und lateinischen Kirche, die wir im Entwicklungsgange der patristischen Wissenschaft deutlich wahrnehmen, zeigen anfänglich einen größern Unterschied, indem der griechische Geist mit seiner Vergangenheit nicht zu brechen vermag und darum den großartigen Schöpfungen derselben, vor allem seiner Philosophie, von seinem neugewonnenen Standpunkte aus volle Rechnung zu tragen versucht, während der römische in schroffer und feindseliger Polemik der bisherigen Welt entgegentritt und mit der Glaubenslehre der

Kirche die Philosophie in keinen Zusammenhang gebracht wissen will. Beide Richtungen aber zügeln sich gegenseitig; die griechische Kirche bewahrt die römische vor dem Versinken in einen exclusiv gläubigen Empirismus; die römische hingegen, welche das Christenthum vor allem als historische Thatsache erfaßt, hält wieder jene vor einem allzu kühnen, dem Evangelium gefährlichen philosophischen Idealismus zurück. So geschieht es, daß beide Richtungen, die empiristische lateinische und idealistische griechische, sich allmählig ausgleichen und versöhnen. Die Höhepunkte der Patristik, Augustin auf Seite der erstern und Maximus Confessor auf Seite der letztern, weisen ihre Ineinsbildung auf, indem jener innerhalb der Kirchenlehre von der Philosophie den umfassendsten Gebrauch macht, dieser die überkommene, vom Geiste des Neuplatonismus erfüllte idealistisch-mystische Weltanschauung des Areopagiten wieder mit den Elementen des positiven historischen Christenthums durchdringen läßt. — Nach ihnen tritt keine bedeutende Erscheinung mehr hervor; die politischen Stürme und kirchlichen Controversen, welche das Abend- und Morgenland zerrütten, gestatten der Patristik keine weitere Blüthe mehr und bereiten eine neue Periode der Geschichte vor. Die Fortbildung der christlichen Wissenschaft fällt ihren frischen Trägern anheim, bei denen freilich eine geraume Zeit vorübergehen mußte, ehe sie Sinn, Kraft und Muße für dieselbe gewannen. Aber schon im neunten Jahrhundert begegnet uns der Versuch eines Systems der christlichen Philosophie bei Johannes Scotus Erigena, welcher den Augustinus mit den griechischen Vätern, namentlich mit Dionysius Areopagita und Maximus Confessor, zu vereinigen und auf solche Weise die Resultate der lateinischen und griechischen Patristik zu verwerthen unternimmt.

Druck von Dr. C. Wolf & Sohn.